الاجتهاد الجماعي وأثره في الفقه الإسلامي

إعداد

عبد الله صالح حمو بابُهون

المُشرف

الدّكتور العبد خليل أبو عيد

قدّمت هذه الرّسالة استكمالا لُمتطلّبات الحصول على درجة الماجستير في الفقه وأصوله

كليّة الدّراسات العليا

الجامعة الأردنيّة

آب ٢٠٠٦م

قرار لجنة المناقشة

نوقشت هذه الرّسالة (الاجتهاد الجماعي وأثره في الفقه الإسلامي) وأجيزت بتاريخ ٢٠٠٦/٠٧/٢٧م

أعضاء لجنة المناقشة	التوقيع
فضيلة الدّكتور العبد خليل أبو عيد مشرفا	....
أستاذ مساعد/ الفقه وأصوله	
فضيلة الدّكتور عبد الرّحمن إبراهيم زيد الكيلاني عضوا خارجيّا	....
أستاذ مشارك/ الفقه وأصوله (جامعة مؤتة)	
فضيلة الدّكتور محمّد عواد السّكّر عضوا	....
أستاذ مساعد/ الفقه وأصوله	
فضيلة الدّكتور وائل محمّد عربيات عضوا	....
أستاذ مساعد/ الفقه وأصوله	

الإهداء

إلى اللّذيْن ربّياني صغيرا فأحسنا تربيتي؛ وضحّيا بفلذة كبدهما في سبيل العلم؛ والديّ الكريمين فاللّهمّ بارك في أعمارهما وارحمهما كما ربّياني صغيرا.

وإلى من كانت السّند القويّ في تشجيعي والرّفع من معنويّاتي طيلة مسيرة البحث؛ زوجتي.

وإلى من أنستني هموم البحث والتّعب والملل بمجرّد التقائنا؛ ابنتي إيمان

دون أن أنسى إخواني وأخواتي والعائلة كلّها؛ خاصّة الجدّة حفظها الله؛ وآل باهون أجمعين.

وإلى كلّ غيورٍ على دينه وأمّته؛ يسعى جاهدا إلى خدمة الدّين ونشر الوحدة ونبذ الفرقة.

وإلى أهل العلم والعلماء والباحثين...أهدي هذا الجهد المُتواضع

الشُّكْرُ والتّقدير

إنّه لمن دواعي الغبطة والسّرور أن أتقدّم بالشّكر الجزيـــل إلى أســـتاذي فضيلة الدّكتور العبد خليل أبو عيد على تكرّمه لنا بقبوله الإشـــرافَ على هذه الرّسالة وما أبداه من ملاحظات قيّمة كانت السّبيل في استواء الرّسالة على ما هي عليه؛ فاللّهمّ تقبّل منه واجعـــل جهـــده في ميـــزان حسناته وبارك في عمره وعلمه خدمة للدّين وطلبة العلم والعلماء.

كما لا أنسى أن أتقدّم بالشّكر الخاصّ إلى أعضاء لجنة المناقـــشة الّـــتي تكرّمت بقبول مناقشة الرّسالة وإبداء ملاحظاتهم الّتي ترفع من قيمتها.

دون أن أنسى كليّة الشّريعة بالجامعة الأردنيّة الّتي فتحت لنـــا أبوابهـــا للاغتراف من ينابيعها فاللّهمّ اجعلها صرحا لخدمة العلم والعلماء.

فهرس المحتويات

الرّموز الواردة في الدّراسة

الرّمز	مدلوله	الصّفحة
(م)	منتصف	١١٠، ١١١، ١١٣، ١١٦
(ق)	القرن	١١٠، ١١١، ١١٣، ١١٦

الاجتهاد الجماعي وأثره في الفقه الإسلامي

إعداد

عبد الله صالح حمو باجمون

المُشرف

الدّكتور العبد خليل أبو عيد

مُلخّـــــــص

تناولت الدّراسة الاجتهاد الجماعي وأثره في الفقه الإسلامي؛ انطلاقا من مُحاولــة تحديــد مفهومه وتاريخه مُنذ عصر صدر الإسلام إلى العصر الحاضر الّذي ظهر فيه الاجتهاد الجماعي على شكل مجامع فقهية ومجالس فتوى؛ سواء كانت محلّيّة أم وطنيّة أم دوليّة.

كما تطرّقت الدّراسة إلى بيان حُجيّة هذا النّوع من الاجتهاد؛ ببيان الفرق بينه وبين الإجمــاع ودور الحاكم في إلزامه.

بعد ذلك حاولت الدّراسة أن تربط بين دور الاجتهاد الجماعي في الرقيّ الحضاري للأمّة فكريّا وواقعا؛ وحالتها الّتي لا تُحسد عليها في جميع مجالاتها؛ ببيان ما يلي:

١ - دور مُؤسّسات الاجتهاد الجماعي في النّهوض بالأمّة؛ والّذي يظهر جليّا في مُختلف فصول الرّسالة.

٢ - ضرورة اتّخاذ الاجتهاد الجماعي ثلاثة أشكال: المحلّي والإقليمي والدّولي؛ كلّ شكل منها يختصّ في المسائل الّتي تُؤثّر في الأفراد المُنتمين إلى محلّه دون الشّكلين الآخرين.

٣ - آليات الاجتهاد الجماعي في عصرنا ومشروعيّة وسائله.

٤ - تحديد الشّروط الّتي يجب أن تتوفّر في مُمارس الاجتهاد الجماعي في عصرنا.

٥ - مُحاولة إظهار العقبات الّتي تُواجهها مُؤسّسات الاجتهاد الجماعي في تحقيــق أهــدافها المنشودة؛ مع تحديد العوامل الّتي تُساعد في التصدّي لهذه العقبات كعلاج لها.

٦ - العوامل الّتي ستُؤدّي إلى ازدهار الفقه الإسلامي إن توجّه إليها الاجتهاد الجماعي؛ المُتمثّلة في بيان أهميّته ومجالاته وآفاقه المُستقبلية.

مقدّمة الدّراسة

إنّ الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونستهديه؛ ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيّئات أعمالنا؛ من يهده الله فهو المهتدي ومن يُضلل فلن تجد له وليّا مُرشدا؛ ونُصلّي ونُسلّم على المبعوث رحمة وهداية للعالمين سيِّدنا وحبيبنا محمّدٍ عليه أزكى الصّلاة والتّسليم؛ وبعد:

من رحمة الله تعالى بعباده أن أرسل إليهم خاتم النّبيّين ﷺ يحمل بين يديه شريعة الله الخالدة؛ تُخرجهم من الظّلمات إلى النّور؛ من الضّيّق إلى الوُسع؛ من المشقّة إلى الرّحمة...فأمره باتّباعها والالتزام بتشريعاتها؛ فقال: **﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ﴾**[1]؛ تحقيقا لمصلحة عباده في الدّارين؛ الدّنيا والأخرى.

فهذه الشّريعة الصّالحة لكلّ زمان ومكان؛ أناطها الشّارع الحكيم بمصدرين ثابتين؛ تضمّنا أحكاما كليّة ترجع إليها الجُزئيّات الّتي تطرأ على حياة النّاس في مُختلف الأزمان والأماكن.

فعمليّة الرّبط بين الكُليّات والجُزئيّات ليست عمليّة بسيطة يستأثر بها كلّ فرد من الأفراد؛ بل هي اجتهاد؛ خصّها الشّارع الحكيم بطائفة من أفراد الأمّة همُ العُلماء.

وعلى ذلك فمصادر الشّريعة الإسلاميّة على الإجمال ثلاثة: الكتاب والسنّة والاجتهاد الّذي يجعل من المصدرين الأوّلين المحور الأساسيّ في العمليّة الاجتهاديّة؛ منهما ينطلق وإليهما يَحتكم.

وعلى ذلك جعله الشّارع الحكيم واجبا من الواجبات الكفائيّة فقال: **﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾**[2].

إنّ الاجتهاد في الشّريعة الإسلاميّة تدعو إليه مُحفّزات ذاتية وعقيديّة وموضوعيّة؛ فالذّاتيّة لما كرّم الله به العقل الإنساني من وُجوب التفكّر والتأمّل؛ أمّا العقيديّة ففي خضوع حركة الكون كلّه للإرادة الإلهيّة؛ والموضوعيّة لما يُفرزه العصر الحاضرُ من مُستجدّاتٍ ونوازلَ وقضايا في مُختلف المجالات تنتظر الحكم الشّرعي لها.

وعلى ذلك فالاجتهاد في عصرنا اليوم أصبح ضرورة من الضّرورات؛ فإن نحن استسلمنا لمقولة (ما ترك الأوّل للآخر شيئا) وتمسّكنا بالتّقليد؛ فتحنا الباب واسعا أمام دعاة التّغريب لهدم الشّريعة وفصلها عن الواقع باستيراد مفاهيم ونظريّات غربيّة بحكم ملاءمتها للعصر.

---

[1] الجاثية، الآية ١٨.

[2] التوبة، الآية ١٢٢.

وفي مُقابل ذلك فإنّ الواقع الإسلاميّ اليوم يشهد نقصا كبيرا في توفّر العلماء، وتسارعا في حركة الحياة جعلت هذه العقول المُتوفّرة تقف حائرة أمام مُفرزاتها.

أمام هذا الواقع الّذي تشهده الأمّة الإسلاميّة؛ وسعيا منها إلى الالتزام بواجبها وتدارك التّفريط الّذي وقعت فيه؛ كان الاجتهاد الجماعيّ الّذي يتعاون فيه فقهاء النصّ مع فقهاء الواقع البديل الّذي يضمن استمرار العمليّة الاجتهاديّة في عصرنا الحاضر؛ نظرا لما تتميّز به أغلب المسائل والقضايا والمُستجدّات الّتي تنزل بالمُجتمع المُسلم من تخصّصات دقيقةٍ يعسُر على المُجتهد الواحد الاجتهاد فيها مُنفردا.

فالاجتهاد المُعاصر يجب أن يكون جماعيًا في كلٍّ من القضايا المصيريّة للأمّة والقضايا الّتي تخضع للواقع؛ في كلّ المجالات الّتي تُعاني منها الأمّة الإسلاميّة؛ لتحقيق خلافة الله في الأرض، وتستعيد الأمّة عزّها ومجدها الّذي فقدته منذ سنين طويلة، وتتحقّق صلاحيّة الشّريعة الإسلاميّة لكلّ زمان ومكان.

مشكلة الدّراسة

تعيش الأمّة الإسلاميّة اليوم تحدّيات عديدة في مُختلف مجالات الحياة-الدّينيّة والسّياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة والثّقافيّة والفكريّة وغيرها- نتيجة الهجمة الشّرسة الّتي تتعرّض لها من قِبل الغرب الصّليبي؛ أدّت إلى إبراز الضّعف الكبير الّذي تعيشه الأمّة؛ خاصّة الجانب الفكري الّذي ظهر بعيدا عن مُسايرة تطوّرات الحياة.

إنّ هذا الواقع يستلزم العمل بجديّةٍ وحزمٍ لإيجاد الوسائل النّاجعة الّتي تُخرج أمّتنا من أزمتها في أسرع الأوقات وبأقلّ الأضرار والتّكاليف.

والشّريعة الإسلاميّة قد فتحت المجال واسعا أمام علماء الأمّة ومُثقّفيها ومُفكّريها للاجتهاد والتّفكير في تعقّل المنهج الّذي يُخرج الأمّة من محنتها؛ ويعمل على التصدّي لكلّ مُفرزات الحياة الماديّة من مُستجدّاتٍ ونوازلَ وطوارئ؛ لاشتمالها –الشّريعة الإسلاميّة- على أحكامٍ متغيّرةٍ لم تجعلها ثابتة نظرا للواقع المُتغيّر؛ وأحكامٍ كليّةٍ ثابتةٍ تسع جميع الوقائع مهما تناءت الأقطار واختلفت الأزمان، تُعتبر الأصول الثّابتة الّتي تُمثّل وحدة الأمّة.

إنّ هذه الدّائرة من الأحكام لم يُحسن المسلمون استخدامها؛ فبدلا من اتّخاذها سبيلا لتوحيد الكلمة والتّقارب والتّآلف بإصلاح الفكر؛ جعلوها سبيلا للاختلاف والتّباعد والشّقاق بتكريس التعصّب للأشخاص والآراء؛ أدّى بالأمّة إلى الاهتمام بسفاسف الأمور وإهمال مقاصدها وأهمّها.

أمام هذه الحالة الّتي تعيشها أمّة الإسلام اليوم؛ كان لزاما على علماء الأمّة ومُفكّريها ومُثقّفيها ومُتخصّصيها؛ العمل على تفعيل الاجتهاد الجماعي بالتّكامل فيما بينهم؛ لتحقيق الوحدة والتصدّي للغزو الفكري الّذي أعلنه الغرب ضدّ الإسلام والمُسلمين.

ولهذا جاءت هذه الدّراسة لتُجيب عن التّساؤلين الآتيين:

١- ما هو المنهج النّاجع في الاجتهاد المعاصر الّذي يعمل على جمع الأمّة الإسلاميّة في قراراتها المصيريّة؛ الفردي أم الجماعي؟

٢- ما هو دور الاجتهاد الجماعي في الرقيّ الحضاري للأمّة الإسلاميّة؟

الخطّة المُتّبعة في الدّراسة

للإجابة على التّساؤلين السّابقين؛ اشتملت خطّة الدّراسة على مقدّمة وفصل تمهيديّ وثلاثة فصول وخاتمة؛ تناولت المقدّمة مدخلا لموضوع الدّراسة بتحديد إشكاليّتها وأهميّتها والدّراسات السّابقة ومنهج الباحث فيها.

وخُصّص الفصل التّمهيديّ لتوضيح بعض المفاهيم العامّة للاجتهاد بصفة عامّة والتّفصيل في المسائل الّتي تُعتبر من الأسس الّتي يعتمد عليها الاجتهاد الجماعي؛ كمدخلٍ لموضوع الدّراسة؛ فاحتوى مبحثين؛ الأوّل لمفهوم الاجتهاد وأنواعه، والثّاني لتجزّؤ الاجتهاد وطبقات المجتهدين.

أمّا الفصل الأوّل فتضمّن محاولة معرفة حقيقة الاجتهاد الجماعي وتاريخه وحجيّته؛ فاحتوى ثلاثة مباحث؛ كلّ مبحث ضمّ عنصرا من العناصر الّتي مرّ ذكرها –الحقيقة والتّاريخ والحجيّة-.

وجاء الفصل الثّاني مُركّزا على ما ينبغي أن يكون عليه الاجتهاد الجماعيّ في عصرنا ومميّزاته؛ فضمّ آليات الاجتهاد الجماعي والعقبات الّتي تقف في طريق الاجتهاد الجماعي مع بيان بعض السّبل الّتي يُمكن بها مواجهة هذه العقبات؛ فاحتوى مبحثين؛ كان الأوّل للآليات والثاني للعقبات.

وفي الفصل الأخير جاء فيه بعض ما يظهر من خلاله الأثر الّذي يُمكن أن يُؤثّر به الاجتهاد الجماعيّ في الفقه الإسلامي؛ فاحتوى أهميّته ومجالاته والآفاق المستقبليّة؛ فاحتوى ثلاثة مباحث كذلك؛ ضمّ الأوّل أهميّة الاجتهاد الجماعي من حيث آثاره الخاصّة والعامّة، والثّاني مجالات الاجتهاد الجماعي فتناول خمسة مجالات، والثالث لتحديد بعض الآفاق المستقبليّة؛ فتناولنا فيه مسألة التجديد وعلاقتها بالاجتهاد الجماعي، وما ينبغي أن يتوجّه إليه الاجتهاد الجماعي بالاجتهاد في مُختلف تخصّصات الحياة.

وفي الأخير احتوت الدّراسة خاتمةً؛ ضمّت أهمّ النّتائج الّتي توصّلت إليها والتّوصيات الّتي يُمكن أن تُوصي بها مؤسّسات الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي والقائمين عليها.

أهميّة الدّراسة

تظهر أهميّة الدّراسة من خلال ما يلي:

١- يُعتبر الاجتهاد الجماعي صورة من الصّور الّتي تُبيّن أنّ شريعة الله صالحة لكلّ زمان ومكان؛ وذلك بقُدرته على الاجتهاد في المسائل والنّوازل الجديدة المُعقّدة الّتي لا يستطيع المُجتهد مُنفردا الاجتهادَ فيها؛ خاصّة إذا اتّجهت المُؤسّسات الاجتهاديّة إلى التصدّي لكلّ القضايا والنّوازل في مُختلف مجالات الحياة السّياسيّة والاقتصاديّة والطبيّة والاجتماعيّة وغيرها.

٢- إنّ الاجتهاد الجماعيّ يُعتبر بديلا عن المُجتهد المُطلق -الّذي يُخوّل له الاجتهاد في جميع المسائل مُنفردا- لأنّه عبارة عن تكامل وُجهات نظر ممارسيه؛ يرفع من قيمتهم العلميّة في الاجتهاد في المسألة الواحدة جماعة.

٣- الاجتهاد الجماعيّ من أهمّ العوامل الّتي تحفظ وحدة المسلمين؛ خاصّة إذا اعتبر فيه جميع المذاهب الفقهيّة الموجودة في عصرنا.

٤- إنّ الاجتهاد الجماعيّ يُعتبر صورة من صور تطبيق مبدأ الشّورى الّذي يتميّز به الفكر الإسلاميّ؛ انطلاقا من قوله تعالى: **﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾**[١]، وقوله تعالى: **﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾**[٢].

٥- الاجتهاد الجماعيّ كفيل بتحقيق الإجماع الأصوليّ التّام؛ الّذي اختُلف في إمكانيّة تحقيقه في الواقع لدى المُتقدّمين؛ أمّا اليوم في عصرٍ تيسّرت فيه سبل الاتّصال والشّورى بين علماء الأمّة؛ لا مجال للقول بعدم إمكانيّة حصوله.

٦- إنّ ما تعيشه الأمّة اليوم من اختلافاتٍ عديدةٍ بين المسلمين أثّر كثيرا في مسيرة النموّ الحضاريّ لها؛ لذا كان الاجتهاد الجماعيّ من أهمّ الوسائل الّتي ترفع من رُقيّ الأمّة والتّخفيف من حدّة الاختلافات الّتي تعيشها؛ خاصّة إذا جُعلت الوحدة الهدف الأساسيّ من الاجتهاد.

---

[١] آل عمران، الآية ١٥٩.

[٢] الشورى، الآية ٣٨.

٧- الاجتهاد الجماعيّ في عصرنا؛ يجعل الاجتهادات الصّادرة عن مؤسّسات الاجتهاد الجماعي تُواكب العصر، ويتّسم بالجِدَةِ والعصْرنة، ويرفع عن الأمّة الحرج والمشقّة الّتي يُمكن أن تقع فيه بفعل عدم تمكّن العلماء المعاصرين من الإحاطة بجميع العلوم الدّنيويّة نتيجة التقدّم العلمي والتّكنولوجي الّذي وصلت إليه الحضارة الماديّة، إضافة إلى أنّه يرفع عن الفكر الإسلامي سمة التّخلّف والتّبعيّة للماضي.

هذه بعض العناصر الّتي تُبيّن أهميّة الدّراسة؛ وتزداد أهميّتها بالاطّلاع على مضمونها.

الدّراسات السّابقة في موضوع الرّسالة

اتّخذت الدّراسات السّابقة في موضوع الدّراسة شكلين: الكتب المطبوعة والبحوث العلميّة على النّحو الآتي:

أوّلا: الكتب المطبوعة: وضمّت أربع دراسات؛ هي:

الأوّل: الشّورى وقضايا الاجتهاد الجماعي للدكتور محمّد عبد القادر أبو فارس (ط١، مكتبة المنار، الزّرقاء، الأردن، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، ٩٦صفحة من الحجم الصّغير)

أصل الكتاب بحث قام به المُؤلّف؛ منشور قبل ذلك في كتاب (الشورى في الإسلام) الّذي نشرته مُؤسّسة آل البيت، المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلاميّة.

أشار الكتاب إلى جانب مُهمّ جدّا؛ هو علاقة الشّورى بالفتوى والفتوى بالاجتهاد؛ وتوصّل إلى أنّ الفتوى في الشّؤون العامّة لا تكون إلاّ جماعيّا.

ضمّ الكتاب بين صفحاته خمسة قضايا: القضيّة الّتي لها علاقة بموضوع الدّراسة هي: الاجتهاد اللاّزم للفتوى في الشّؤون العامّة لتحقيق الشّورى لا يكون إلاّ جماعيّا.

الثاني: الاجتهاد الجماعي ودور المجامع الفقهية في تطبيقه للدّكتور شعبان محمّد إسماعيل (ط١، دار البائر، بيروت، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م، ٢٣١صفحة)

تناول الكتاب موضوع الدّراسة بشكل عام دون تفصيل في جُزئيّاته؛ فاحتوى ثلاثة فصول؛ الأوّل حول المفاهيم العامّة للاجتهاد بشكل عام؛ والثاني لتاريخ الاجتهاد الجماعي بشكل مُختصر دون تقسيم وتصنيف وتبويب؛ أمّا الثالث لتعريف وعرض أعمال ثلاثة مجامع فقهية؛ هي مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، والمجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي، والمجمع الفقهي التابع لمنظّمة المؤتمر الإسلامي.

الثالث: الاجتهاد الجماعي في التّشريع الإسلامي للدّكتور عبد المجيد السّوسوة الشّرفي (ط١، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ١٤١٨هـ/١٩٩٨مـ، ١٤٦صفحة من الحجم الصّغير)

يُعتبر الكتاب من أهمّ الدّراسات الّتي تناولت الاجتهاد الجماعي؛ فابتدأه بتعريف الاجتهاد الجماعي فتاريخه وشروطه وأهميّته وحجيّته ومجالاته ووسيلته الّتي حصرها في المجمع الفقهي.

فالكتاب تناول هذه العناوين من النّاحية النّظريّة؛ دون النّظر إلى واقع الاجتهاد الجماعي في عصرنا؛ فدراسته للموضوع نظريّة أكثر منها تطبيقيّة.

الرّابع: أدوات النّظر الاجتهادي المنشود في ضوء الواقع المعاصر للدّكتور قطب مصطفى سانو (ط١، مركز الغدير للدّراسات الإسلامية، بيروت، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠مـ، ٢٠٤ صفحة)

تناول جُزءٌ من الكتاب الاجتهادَ الجماعيّ في ثلاث عناصر: تحديد أدوات النّظر الاجتهادي المنشود في الواقع المعاصر (٩٣-١٤٩)، وضرورة تقسيم الاجتهاد الجماعي إلى اجتهاد جماعيّ محليّ وإقليميّ وأممي (١٦١-١٧٤)، ونحو مجامع فقهية لتفعيل النظر الاجتهادي الجماعي؛ ببيان العلاقة بين التّقسيمات الثلاث الّذي ذهب إليها (١٧٥-١٨٤).

ثانيا: البحوث العلميّة: وضمّت ثلاث دراسات؛ هي:

الأوّل: رأي في تكوين المجتهد في عصرنا هذا ومجلس شورى المُجتهدين لمحمّد فاضل الجمالي المنشور في مجلّة المُسلم المعاصر، لعام ١٤٠٤هـ، العدد (٣٩)، السّنة (١٠)

تناول البحث دور المجتهد في التّاريخ الإسلامي؛ حيث أظهر صاحبه نقاط القوّة والضّعف في تكوين المجتهد على النّهج القديم، ثمّ بيّن حاجتنا إلى اجتهاد جديد، مع تقديم ثلاث مقترحات تتمثّل في: تكوين المجتهدين ومجمع المجتهدين ومجلس شورى المجتهدين.

الثّاني: الاجتهاد الجماعي وأهميّته في العصر الحاضر للدّكتور العبد خليل أبو عيد المنشور في مجلّة دراسات الصّادرة عن الجامعة الأردنيّة؛ لعام ١٤٠٨هـ/١٩٨٧مـ، العدد (١٠)، المجلّد (١٤)

عالج فضيلة الدّكتور الفكرة من خلال بيان ضرورة الاجتهاد في عصرنا الحاضر؛ مع الإشارة إلى أنّ باب الاجتهاد لم يقفل، ثمّ بعدها قدّم الباحث تعريفا للاجتهاد الجماعي ثمّ الشّروط الّتي يجب أن تتوفّر في المجتهد، بعدها تطرّق الباحث إلى نشوء فكرة الاجتهاد الجماعي وحجيّته بشكل

موجزٍ، ثمّ في الأخير تناول مسألة الأغلبيّة وعلاقتها بالحجيّة؛ مع تقديم خطّة عمليّـــة للاجتـــهاد الجماعي.

الثّالث: قراءة تحليليّة في مصطلح الاجتهاد الجماعي للدّكتور قطب مصطفى سانو المنشور في مجلّة كليّة الدّراسات الإسلاميّة والعربيّة بدبيّ، الإمارات، لعام ١٤٢٢هـ/٢٠٠١مـ، العدد (٢١)، ص ١٨٥-٢٣٢

تناول الباحث في هذا البحث دراسة مستفيضة حول مصطلح الاجتهاد الجمـــاعي؛ بعـــرض أفكاره حول مصطلح الاجتهاد الجماعي وتحرير معناه، ثمّ الانتقال به من دائرة التصدّي للمسائل الفقهيّة وحدها إلى دائرة أوسع تضمّ سائر المسائل والقضايا الفكريّة والاجتماعيّـــة والاقتـــصاديّة والسّياسية؛ بطريقة تجمع بين فقه النصّ وفقه الواقع في آن واحد.

وعرض الباحث بعض تعريفات المعاصرين للاجتهاد الجماعي ونقدها ثمّ توصّل إلى وضع حـــدّ للاجتهاد الجماعي انطلاقا من الانتقادات الموجّهة للتّعريفات؛ ثمّ وضع مجالات للاجتهاد الجماعي سواء على المستوى القطري أو الإقليمي أو الأممي.

الرّابع: التّحقيق في مصطلح الاجتهاد الجماعي وبيان ضوابطه للدّكتور خالد حسين الخالد المنشور في مجلّة المسلم المعاصر، لعام ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥مـ، العدد (١١٥)، السّنة (٢٩)، ص ١١-٥٤

تناول الباحث عدّة أقوال وتعريفات للاجتهاد الجماعي بالدّراسة والنّقد؛ ثمّ توصّل بعـــدها إلى تعريف ارتضاه من خلال الانتقادات الموجّهة لمُختلف التّعريفات الّتي أوردها.

ثالثا: النّدوات: ندوة الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي

والّتي نظّمتها كليّة الشّريعة والقانون بجامعة الإمارات العربية المتحّدة في الفترة ١١إلى ١٣ شعبان ١٤١٧هـ/ ٢١ إلى ٢٣ ديسمبر ١٩٩٦مـ

تناولت النّدوة ثلاثة وعشرون بحثا حول الاجتهاد الجماعي، من أهمّ هذه الأبحاث ما يلي:

١- التعريف بالاجتهاد الجماعي للأستاذ الدكتور عبد النّاصر توفيق العطّار.

٢- شروط الاجتهاد الجماعي للدّكتور حسن محمّد المرزوقي.

٣- الاجتهاد الجماعي في مصر (مجمع البحوث الإسلامية) للأستاذ الدّكتور عبـــد الفتّـــاح بركة.

٤- مجمع الفقه الإسلامي الدّولي بجدّة نموذجٌ للاجتهاد الجماعي للأستاذ الدّكتور عبد الله إدريس ميغا.

٥- الاجتهاد الجماعي في المسائل الاقتصادية للأستاذ الدكتور محمّد سعيد رمضان البوطي.

٦- الاجتهاد الجماعي في المسائل الطبيّة للدّكتور علي داود جفال.

٧- إعداد الممارسين للاجتهاد الجماعي (رؤية فقهية وتاريخية) للأستاذ الدّكتور محمّد كمال الدّين إمام.

وبعد مناقشة هذه البحوث وغيرها خرجت النّدوة بثمانية عشر من توصيةً أهمّها ما يلي:

١- تؤكّد النّدوة على أهمية الاجتهاد الجماعي باعتباره يضمّ أكثر من مجتهد والّذي يتمحض الرّأي فيه عن تشاور بين المجتهدين بعد الرجوع إلى الخبرات العلمية المتخصّصة باعتباره علاجا حاسما لأدواء التعصّب والتردّد والتشتّت بين الأقوال المتعدّدة في الواقعات المستحدثة.

٢- توصي النّدوة بنشر قرارات وتوصيات وفتاوى مؤسّسات الاجتهاد الجماعي في البلاد الإسلامية لتعريف المسلمين بها وتيسير نشرها في وسائل الإعلام المختلفة.

٣- توصي النّدوة بإبلاغ مؤسّسات التّشريع في العالم الإسلامي بقرارات وتوصيات وفتاوى مؤسّسات الاجتهاد الجماعي لأخذها في الاعتبار عند نظر أو إصدار القوانين.

هذه أهمّ الدّراسات السّابقة الّتي تخصّ موضوع الرّسالة مباشرة؛ وهناك العديد من الكتابات الّتي تشير إلى موضوع الرّسالة إشارات خفيفة لا يُمكن اعتبارها دراساتٍ سابقةً في الموضوع.

وجاءت هذه الدّراسة لتضيف إلى ما سبق ما يلي:

١-استقراء تاريخ الاجتهاد بشكل دقيق ومحاولة اكتشاف الحوادث الّتي تبيّن فكرة الاجتهاد الجماعي وتصنيفها إلى الجوانب الّتي تتعلّق بها؛ وُصولا إلى النّتيجة المرجوّة وهي هل الاجتهاد يختصّ بكلّ الجوانب أم بجوانب خاصّة دون غيرها.

٢-دراسة حجيّة الاجتهاد الجماعي الّتي لم يتطرّق إليها الباحثون بشكل دقيق من خلال بيان العلاقة بين الاجتهاد الجماعي وكلّ من الشّورى والإجماع؛ إضافةً إلى إبراز الشّواهد الّتي تُبيّن حجيّته، ومحاولة تحديد نوعية الأحكام الّتي تُلزم جميع أفراد الأمّة من غيرها الّتي تُلزم

أفراد دولة واحدة أو إقليم واحد تبعا لخصوصية المسألة والاختلافات النّاجمة عن تغيّر الأقاليم والأعراف.

٣-محاولة بيان تجسيد فكرة الإجماع واقعا من خلال الاجتهاد الجماعي، وضرورة تقسيم العالم الإسلامي إلى مجامع ومجالس اجتهاديّة حسب التّقسيم الجغرافي؛ كلٌّ مجمع أو مجلس يختصّ في المسائل الّتي تتعلّق بذلك الإقليم.

٤-تحاول الدّراسة أن تبيّن بعض الآفاق المستقبلية للموضوع من خلال الانتقال بالاجتهاد الجماعي من الاستنباط الفقهي إلى التجديد في الفقه وأصوله وضرورة وُلوج الاجتهاد الجماعي جميع تخصّصات الحياة.

٥- محاولة بيان أهمّ العقبات الّتي تواجه الاجتهاد الجماعي في عصرنا وبيان أهمّ السّبل الّتي تقلّل من هذه العقبات كعلاج لها.

٦-التّعريف بمجلس عمّي سعيد الّذي يُعتبر نموذجا للاجتهاد الجماعي في المُجتمعات الّتي تتميّز بخصوصيات معيّنة، وما اختيارنا لهذا المجلس إلاّ للأسباب الآتية:

أ- خصوصيّة المنطقة في الجزائر؛ والّتي تتميّز بتنظيم اجتماعيّ فريد من نوعه على المستوى العالمي، يُمثّل المجلس قمّة الهرم فيه، منه تُسيّر جميع الأمور المتعلّقة بالمجتمع الدّينيّة والاجتماعيّة وغيرها.

ب- انتماء الباحث للمنطقة يُلزم عليه دراسة المجلس دراسة علمية موضوعيّة لتجديده وجعله يُواكب المُستجدّات وما يتطلّع إليه أفراد المجتمع.

ت- للمجتمع حقّ على الباحث في تقديم خدمةٍ تُساهم في إيجاد الحلول لكثير من المشاكل الّتي يتخبّط فيها من خلال هذه الدّراسة الّتي يُمثّل المجلس أحد الوسائل في تجسيد فكرة الاجتهاد الجماعي واقعا.

هذه أهمّ الجوانب الّتي ستضيفها الدّراسة لما سبق من الدّراسات في موضوع الاجتهاد الجماعي؛ كما أنّ دراسة الواقع ومحاولة تكييف المجامع والهيئات والمؤسّسات الاجتهاديّة الّتي تُجسّد فكرة الاجتهاد الجماعي واقعا مع الظّروف الاجتماعيّة والسّياسية والاقتصاديّة الّتي تُميّز العصرَ في حدّ ذاته يُعتبر جديدا في الموضوع.

منهج الباحث في الرّسالة

١- إنّ طبيعة الدّراسة تقتضي الجمع بين المنهج التّحليلي الاستنباطي والمنهج الوصفي؛ فالأوّل في الجانب النّظري من الدّراسة الّذي أخذ الجُزء الأكبر منها؛ أمّا الوصفي فاختصّت به بعض جوانب الرّسالة في وصف واقع مُؤسّسات الاجتهاد الجماعي في عصرنا؛ ثمّ على ضوء ذلك جاء التّحليل والاستنباط.

٢- بعض المسائل الّتي تمّ طرحها في بعض عناوين الرّسالة؛ خاصّة في الآفاق المُستقبلية للاجتهاد الجماعي ليس الهدف من ذكرها دراستها ومُناقشتها وبيان الصّواب فيها من الخطأ؛ وإنّما الهدف من ذلك بيان أنّ الاجتهاد الجماعي في مثل هذه المسائل أوْلى من غيره في طرحها وتناولها؛ فاكتفينا بعرض وُجهات نظر أصحابها لا غير؛ كأمثلةٍ لبعض ما يطرحه المعاصرون في قضيّة التّجديد.

٣- إنّ طبيعة الموضوع جعلت الدّراسة تتركّز على الجانب الواقعي الّذي تعيشه الأمّة دون النّظري؛ لذا حاول الباحث عرض العديد ممّا يطرحه المعاصرون حول الاجتهاد الجماعي ومُحاولة اتّخاذه المنهج في التصدّي للمشاكل الّتي تعيشها الأمّة الإسلامية؛ دون الالتفات إلى النّظريات البعيدة عن الواقع.

٤- إنّ هدف الباحث من الكتابة في موضوع الدّراسة؛ المُساهمةُ ولو بشكل بسيط في الطّريقة الّتي بها تتوحّد الأمّة؛ وذلك بتحديد دور العلماء وأفراد الأمّة لتحقيق ذلك.

لذا جاءت بعض عناصر الدّراسة مُفصّلة بالشّكل الّذي يستطيع القارئ لها —سواء كان مُتخصّصا أو غير ذلك- أن يستوعب المادّة العلميّة دون الرّجوع إلى مصادر أخرى.

٥- إنّ الحديث عن الاجتهاد الجماعي في عصرنا الحاضر يستلزم الحديث عن المجامع الفقهيّة ومجالس الفتوى المنتشرة في العالم اليوم؛ لذلك جاءت الدّراسة مُقتصرة على بعضها.

فاخترنا مجمع الفقه الإسلامي التّابع لمنظّمة المؤتمر الإسلامي بجدّة كنموذج للمجامع الفقهيّة، والمجلس الإسلامي الأعلى بالجزائر والمجلس الإسلامي بباكستان كنموذج للمجالس الوطنيّة، ومجلس الإفتاء والبحوث الأوروبي ومجمع فقهاء الشّريعة بأمريكا كنموذج للمجالس المحليّة الخاصّة بمسلمي الغرب، ومجلس عمّي سعيد بمحافظة غرداية بالجزائر كنموذج للمجالس المحليّة الخاصّة بمُجتمعات لها خصوصيّاتٍ مُميَّزة.

٦- ضمّت الرّسالة عدّة أحاديث وآثار عن الصّحابة ﷺ؛ لذا فالتّخريج اتّخذ الطّريقة الآتية:

أ- إذا ورد الحديث في الصّحيحين اكتفينا بذلك دون غيرهما من كتب الحديث.

ب- أمّا إذا لم يرد الحديث في الصّحيحين؛ فإن أخرجه المُتقدّمون وحكموا عليه اكتفينا بحكمهم عليه؛ أمّا إذا لم يحكموا عليه؛ فاعتمدنا من المعاصرين حُكمَ محمّد ناصر الدّين الألباني على الحديث.

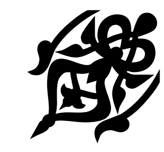
ت- بالنّسبة لآثار الصّحابة ﷺ اكتفينا بالتّخريج دون الحكم عليها إلاّ ما وجدنا إلى ذلك سبيلا؛ لأنّ مُعظم الآثار نادرا ما يحكم عليها علماء الحديث.

٧- ضمّت الرّسالة العديد من الأعلام؛ لذلك لم نُترجم لأحد؛ اجتنابا لثقل الرّسالة؛ ولأنّ الوارد منهم من المُتقدّمين أو المُتأخّرين معروفون؛ أمّا المُعاصرين من الباحثين فلم نترجم لهم لعدم توفّرها.

٨- ضمّت الرّسالة فهارس للآيات القرآنيّة والأحاديث النّبويّة والمصادر والمراجع؛ فاعتمدنا في فهرس الآيات التّرتيب القرآني نفسُه من الأعلى إلى الأسفل؛ أمّا فهرس الأحاديث النّبويّة والآثار فجاءت مرتّبة كما وردت في الرّسالة الأسبق منها فالأسبق؛ أمّا فهرس المصادر والمراجع؛ فجاء مُرتّبا على حسب حروف المعجم وفقا للمواصفات المطلوبة من الدّراسات العليا.

٩- اعتمدنا في إثبات الآيات القرآنيّة رواية حفص عن عاصم.

١٠- بالنّسبة لإثبات صفحات المصادر والمراجع في الهامش؛ إذا كانت الصّفحات متتاليةً؛ استعملنا بين الصّفحتين فاصلة (،)، أمّا إذا كانت الصفحات متباعدة فاستعملنا المطّة (-).

الفَصْلُ التَّمْهِيديّ

حقيقة الاجتهاد ولواحقه

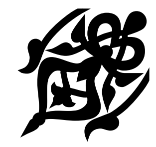
ويحوي مبحثين

المبحث الأوّل: مفهوم الاجتهاد وأنواعه

المبحث الثاني: تجزّؤ الاجتهاد وطبقات المُجتهدين







المَبحَثُ الأوّلُ

مفهوم الاجتهاد وأنواعه

ويحوي مطلبين

المطلب الأوّل: مفهوم الاجتهاد

المطلب الثاني: أنواع الاجتهاد




المطلب الأوّل: مفهوم الاجتهاد

اختلفت نظرة الأصوليّين لمفهوم الاجتهاد؛ تبعا لاختلافهم في المسالك الـتي اسـتخدموها في تحديد مفهومه من ناحية، وتأثـّر نظرهم بالواقع والزّمان الذي عاشوا فيه من ناحية أخرى.

وقبل الشّروع في تحليل وجهات نظرهم ومحاولة الوصول إلى التّعريف المانع الـشّامل لمفهـوم الاجتهاد عند الأصوليّين؛ نبيّن أوّلا مفهومه عند اللّغويّين.

الفرع الأوّل: المفهوم اللّغوي للاجتهاد

الاجتهاد مصدر الفعل (جهد)، والجَهد والجُهد: الطّاقة، وقيل: الجَهد المشقة، والجُهد الطّاقة، وقيل: هما لغتان في الوسع والطاقة، فأمّا في المشقّة والغاية فالفتح لا غير[١].

كلتا اللّغتين جاءتا في حديث رسول اللّه ﷺ؛ فلغة الفتح في حديث أمّ معبد: شاة خلفها الجَهد عن الغنم[٢]، أمّا لغة الضمّ في حديث الصّدقة: أيّ الصّدقة أفضل، قال: جُهد المقل[٣].

والجهد والاجتهاد كلاهما فيهما معنى الجدّ، تقول: جهد يَجهدُ جهدا واجتهد بمعنى جدَّ.

تقول: جهد دابّته جهدا وأجهدها؛ بلغ جَهدها وحمل عليها في السّير فوق طاقتها[٤].

يقول الأعشـى:

فجالت وجال لها أربع جهدنا لها مع إجهادها[٥]

فمن خلال ما سبق يتبيّن أنّ استعمال لفظ (ج،هـ،د) في أيّ أمر من الأمور؛ يدلّ على بذل الجهد الّذي يصحبه نوع من المشقّة.

---

(١) ابن منظور، **لسان العرب**، ج٢، ص ٣٩٧.

(٢) أخرجه الحاكم النيسابوري، أبي عبد الله محمّد بن عبد الله (ت ٤٠٥هـ). **المستدرك على الصحيحين في الحديث**، (د.ط)، (٤م)، مكتبة ومطابع النصر الحديثة، الرّياض، كتاب الهجرة، رقم الحديث (٤٢٧٤)، ج ٣، ص١٠، قال: (هذا حديث صحيح الإسناد ولم يُخرجاه)، وعلق الحافظ الذّهبي على الحديث بقوله: (ما في هذه الطرق شيء على شرط الصّحيح).

(٣) أخرجه مسلم بلفظ عن أبي هريرة ﷺ قال: يا رسول الله أيّ الصّدقة أعظم؟ فقال: " أن تصدّق وأنت صحيح شحيح، تخشى الفقر وتأمل الغنى ولا تمهل حتى إذا بلغت الحلقوم قلتَ: لفلان كذا، ولفلان كذا، ألا وقد كان لفلان "، وعن عمارة بن القعقاع بهذا الإسناد نحو حديث جرير غير أنّه قال: أيّ الصّدقة أفضل؟. كتاب الزكاة، باب بيان أن أفضل الصدقة صدقة الشحيح الصحيح، صحيح مسلم بشرحه **إكمال المعلم بفوائد مسلم** للقاضي عيّاض، ط١، (تحقيق: يحي إسماعيل)، دار الوفاء، المنصورة، ١٤١٩هـ/١٩٩٨مـ، رقم الحديث (١٠٣٢)، ج٣، ص٥٦٥.

(٤) ابن منظور، (٦٣٠هـ - ٧١١هـ). **لسان العرب**، (ط٢)، (مكتب تحقيق التراث)، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، ١٤١٢هـ/١٩٩٣مـ، ج٢، ص ٣٩٧. أنيس، إبراهيم وآخرون، (د.ت)، **المعجم الوسيط**، (ط٢)، (إشراف حسن علي عطية- محمد شوقي أمين)، (د. دار النشر)، ج١، ص ١٤٢.

(٥) ديوان الأعشى، (د.ت)، (د.ط)، دار صادر، قصيدة بعنوان (زندك أثقب إزنادها) يمدح فيها سلامة ذا فائش بن يزيد بن مرة بن عريب بن مرثد بن حريم الحميري ، ص ٦٠.

الفرع الثاني: المفهوم الاصطلاحي للاجتهاد

أوّلا: مفهوم الاجتهاد عند الأصوليّين

أشرت فيما مضى إلى أنّ الأصوليين اختلفت نظرتهم للاجتهاد من عدّة جوانب، فكلٌّ يقدّم تصوّره حسب الجانب الذي يراه مناسبا لتقديم تصوّر واضح للاجتهاد، وسنتناول هذه التّعاريف بشيء من الدّراسة والتّحليل، وما قدّمه المحقّقون من ملاحظاتٍ وتحليلاتٍ بُغية الوصول إلى التّعريف الذي يُقدّم لنا تصوّرا واضحا عن مفهوم الاجتهاد.

تركّزت نظرة الأصوليّين لتقديم مفهوم واضح للاجتهاد على جانبين أساسيين هما:

١ - تكييف الاجتهاد.

٢ - قيود العمليّة الاجتهاديّة.

١ - تكييف الاجتهاد

ذهب بعض الأصوليّين إلى أنّ فعل المجتهد في حدّ ذاته يُطلق عليه اجتهادا، بينما البعض الآخر ذهب إلى أنّ الاجتهاد صفةٌ قائمةٌ بالمجتهد[١].

الاتجاه الأوّل: باعتبار أنّ الاجتهاد هو فعل المجتهد

أصحاب هذا الاتجاه؛ هم الّذين صدّروا تعاريفهم بلفظ (بذل) أو (استفراغ) ممّا يُوحي أنّ المقصود من الاجتهاد هو فعل المجتهد، أي بذل أو استفراغ المجتهدِ أقصى جهدَه العقلي والفكري في الوصول إلى الحكم الشّرعي؛ بحيث يُحسّ من نفسه العجز عن المزيدِ حتّ يكون فعله حقّا اجتهادا شرعيّا[٢]، وممّن ذهب إلى ذلك الآمدي والزّركشي والبيضاوي والغزالي[٣] وغيرهم كثير، وهو الاتجاه الأكثر والمشهور[٤].

يقول الآمدي في تعريفه للاجتهاد: (استفراغ الوسع في طلب الظنّ بشيء من الأحكام الشرعيّة على وجه يُحسّ من النّفس العجز عن المزيد فيه)[٥].

---

[١] السّوسوة، عبد المجيد محمّد، (١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م). **دراسات في الاجتهاد و فهم النص**، (ط١)، بيروت: دار البشائر، ص ١٢.

[٢] العمري، نادية شريف، (١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م). **الاجتهاد والتقليد في الإسلام**، (ط١)، بيروت: مؤسسة الرسالة، ص ٣٠.

[٣] سيأتي تعريف البيضاوي والغزالي في الصفحة ٢٠ من هذه الرّسالة؛ اكتفاء بتعريف الآمدي والزركشي كمثال هنا وضرورة ذكرها هناك لعلاقتها بالقيود العملية للاجتهاد.

[٤] السّوسوة، **دراسات في الاجتهاد و فهم النص**، ص ١٣.

[٥] علي بن محمّد. **الإحكام في أصول الأحكام**، (ط٢)، (٢م)، (تعليق: عبد الرّزاق عفيفي)، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٢هـ، ج٤، ص١٦٢.

ويقول الزّركشي: (بذل الوسع في نيلِ حكمٍ شرعيٍّ عمليٍّ بطريق الاستنباط)[١].

يُلاحظ على هذا الاتجاه من التّعاريف ما يلي:

أ – التّعريف الاصطلاحيّ هو نفسه التّعريف اللّغوي؛ فقد طُبّق على خصـوص الشّرعيات، ولا يُضيف معنى جديدا على المعنى اللّغوي[٢].

هذا هو الهدف الأصلي –في نظري- من معرفة مدلول المصطلحات في اللّغة؛ تقـديم ماهيـة المصطلح في اللّغة أوّلا؛ ثمّ تطبيقها في مختلف العلوم، فما دام مصطلح الاجتهاد ينتمي إلى تخصّص الشّريعة، فلا غرو بتطبيق المعنى اللّغوي في خصوص الشّرعيات.

ب - التّعريف يُقدّم صورةً واحدةً عن عمليّةِ الاجتهاد؛ وهو الجانب الوظيفي له؛ وهي عمليّةُ الاستنباط[٣] دون تعرّضٍ لذكر القدر المعرفي الّذي يؤهّل صاحبه لممارسة العمليّة الاجتهاديّة؛ لأنّ المقصود من التّعريف معرفة ماهية الشّيء بعيدا عن الشّروط والأسباب وغيرها، فالقدر المعرفي مآله الشّروط التي وضعها العلماء فيمن يتصدّى لهذه العمليّة وليس التّعريف.

الاتجاه الثاني: باعتبار أنّ الاجتهاد صفة قائمة بالمجتهد

أصحاب هذا الاتجاه؛ هم الّذين صدّروا تعاريفهم بلفظ (ملكة)، التي من خلالها يُعـرف أنّ الاجتهاد صفة قائمة بالمجتهد؛ لأنّ مصطلح (الملكة)[٤] يوحي بوجود صفة عقليّة ونفسيّة راسخة لابدّ من وجودها في ممارس عملية الاجتهاد[٥].

لعلّ السّبب الذي جعلهم يعرّفون الاجتهاد بهذا المفهوم (ملكة)، نظرتهم إلى أنّ الاجتـهاد لا يتجزّأ؛ وهمًا منهم أنّ الملكة لا تتجزّأ، بالإضافة إلى أنّ صاحب الملكة يصدق عليه إطلاق لفـظ

---

[١] بدر الدين بن محمّد بن بهادر بن عبد الله الشافعي(ت٧٩٤هـ). **البحر المحيط**، (ط١)، (٤م)، (تحقيق: محمّد محمّـد تـامر)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠مـ، ج٤، ص ٤٨٨.

[٢] محمّد مهدي، شمس الدين، (١٤١٩هـ/١٩٩٨مـ). **الاجتهاد و التقليد بحث فقهي استدلالي**، (ط١)، بيروت: المؤسسة الدوليـة، ص٧٢.

[٣] **المصدر نفسه**، ص ٧٢.

[٤] يُطلق لفظ الملكة عند أهل الاختصاص على أربعة معان: **الأوّل:** صفة راسخة في النّفس أو استعداد عقلي خاص لتناول أعمال معيّنـة بحذق ومهارة مثل الملكة العددية والملكة اللّغوية. **الثاني:** تُطلق على ما يُقابل العدم أو على ما يُقابل الحال، فإذا أطلقت على ما يُقابل العدم دلت على الوُجود، وإذا أطلقت على ما يُقابل الحال دلت على الكيفية الرّاسخة. **الثالث:** عند معظم الفلاسفة هي القدرة علـى الفعـل أو التّرك. **الرابع:** تُطلق عند الفلاسفة بوجه خاص على الظواهر النفسية التي تتجلى فيها جوانب الأنا تجليا واضحا كالإحساس والـتفكير و الإرادة . انظر صليبا، جميل، (١٩٨٢مـ). **المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاّتينيـة**، (د.ط)، بـيروت: دار الكتاب اللبناني، ج٢،ص ٤٢٠/٤٢١.

[٥] محمّد مهدي،**الاجتهاد و التقليد بحث فقهي استدلالي**، ص ٧١.

المجتهد؛ سواء باشر عمليّة الاستنباط أم لا، بخلاف لفظي (بذل) أو (استفراغ) اللّذان يشعران بعملية الاستنباط فعلا، وهذا ليس من الضّروريِّ توفره في المجتهد[١].

وممّن ذهب إلى هذا الاتجاه السيّد محمّد تقيّ الحكيم، والشيخ البهائي العاملي، وكلاهما من فقهاء الشّيعة، وهو اتجاهٌ نادرٌ لم يشتهر[٢].

يقول تقيّ الحكيم في تعريفه للاجتهاد: (ملكة تحصيل الحجج على الأحكام الشرعيّة أو الوظائف العمليّة، شرعيّة أو عقليّة)[٣].

ويقول الشيخ البهائي: (ملكةٌ يُقتدر بها على استنباط الحكم الشّرعيِّ الفرعيِّ عن الأصل فعلا أو قوّة قريبة)[٤].

يلاحظ على هذا الاتّجاه من التّعاريف ما يلي:

أ – إنّ إطلاق لفظ الملكة في التّعريف يُنشئ التباسا من ناحية المعنى المراد منها في التعريف؛ لأنّ الملكة كما رأينا[٥] تُطلق على معنيين:

١- معنى الصفة المكتسبة بالممارسة كالعلم.

٢- معنى الصفة الخَلقية (غير مكتسبة) كالطّول والقصر.

فإن كان المقصود في التّعريفِ المعنى الأوّلَ فلا ضير، وإن كان الثّاني فغير لائق؛ لأنّ استخدام الأصوليّين لهذا المصطلح في تعاريفهم من قبيل المعنى الأوّل[٦]، أمّا المعنى الثّاني فمستبعد تماما؛ لأنّه لا يمكن أن يكون الاجتهاد صفة غير مكتسبة[٧]؛ وإلاّ جانبنا الهدف الذي جاءت من أجله الشّريعة وهو حفظ مصالح الخلق في الدّارين؛ الّذي لا يتحقق إلاّ بتوفّر الاجتهاد في كلّ عصر وزمان.

ويبيّن **آية الله الشيخ محمد مهدي شمس الدّين** الملكة المقصودة في التّعريف بقوله: (والرّاجح

---

[١] العمري، **الاجتهاد و التقليد في الإسلام**، ص ٣١.

[٢] السّوسوة، **دراسات في الاجتهاد و فهم النص**، ص ١٣.

[٣] تقي الحكيم، محمّد، (١٩٧٩م). **الأصول العامّة للفقه المقارن – مدخل لدراسة الفقه المقارن-** ، (ط٢)، مؤسسة آل البيت، ص ٥٦٣.

[٤] نقلا من كتاب محمّد مهدي،**الاجتهاد والتقليد بحث فقهي استدلالي**، ص ٧٢.

[٥] انظر هامش الصّفحة السّابقة من هذه الرّسالة.

[٦] رحّال، علاء الدّين حسين، (١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م). **معالم و ضوابط الاجتهاد عند شيخ الإسلام ابن تيمية**، (ط١)، عمّان: دار النفائس، ص٥٦.

[٧] القولُ بأن الاجتهاد صفة غير مكتسبة، يؤدّي إلى القول بجواز خلوّ بعض العصور من المجتهدين، و هذا مناف لما ذهب إليه جمهور العلماء.

عندنا أنه لا يعتبر في تحقيق الاجتهاد الّذي هو موضوعٌ للأحكام الشرعيّة بلوغ المعرفة عند الفقيه درجـــة (الملكة) بالمعنى الفلسفيّ لهذا المصطلح، بل يكـــفي في تحقُّقه وترتّـــب آثاره الشّرعية عليه صرف المعرفة وإن لم تبلغ درجة الملكة بالمفهوم الّذي ذكره لها الفلاسفة وعلماء المنطق)[١].

والدّليل المعتمد عنده أنّ الاجتهادَ مفهومٌ مستفادٌ من الشّرع والعرف الشّرعي؛ ولا علاقة لـــه بالمفاهيم المنطقيّة الفلسفيّة[٢].

بعد هذا يتبيّن أنّ المقصود بالملكة عند أصحاب هذا الاتّجاه؛ القدرَ المعرفيّ الّذي يتحصّل عليـــه المجتهد لممارسة العمليّة الاجتهاديّة، وهذا لا خلاف فيه مع أصحاب الاتّجاه الأوّل، فالمجتهـــد لا يُخوّل له الاجتهاد إلاّ إذا تحصّل على هذا القدر المعرفي، وإن كان اختلف فيه بين العلماء.

ب – هذا الاتجاه يعتبر الاجتهاد من قبيل الكيْف لأنّ الملكة كيْفٌ من الكيفيات؛ فالاجتهاد بناء على ذلك لا يلازم الاستنباط الفعلي، وهذا يتناقض مع :

١-مدلول المصطلحات التي سُمِّي بها ممارس عمليّة الاجتهاد - الفقيه، الـــرّاوي، النّـــاظر في الحلال والحرام، العارف بالأحكام...-؛ الّتي تقتضي أن يمارس عمليّة الاستنباط فعلا، لا أن تتوفر لديه الملكة فقط[٣].

٢- الغرض الأصليّ من الاجتهاد هو بيان أحكام الله تعالى (الفتوى، القضاء ...)، ممّا يعني أنّ الاجتهاد يلازم الاستنباط الفعلي[٤].

٣- القول بحرمة تقليد المجتهد لـــغيره في الأحكام الشّرعية، يـــوحي بـــأنّ الاجتهاد يلازم الاستنباط الفعلي، أمّا مجرد الملكة فلا ينطبق عليه مثل هذا الحكم[٥].

ج- الملكة صفة قائمة بالمجتهد، والاجتهاد مصدر الفعل (اجتهد)، وفاعلـــه هـــو المجتهـــد، فالاجـــتهاد هو فعل المجتهد وليس صفـــة له؛ لأنّه لا يكسب صفـــة كونه مجتهدا إلاّ بعـــد فعل الاجتهاد[٦].

هذا أهمّ ما يمكن ملاحظته في تكييف العلماء للاجتهاد، فاتجاهٌ يكيّفه على أنّه فعلٌ للمجتهد،

---

[١] **الاجتهاد و التقليد بحث فقهي استدلالي**،ص ٧٤.

[٢] **المصدر نفسه**، ص ٧٤.

[٣] **المصدر نفسه**، ص ٧٣.

[٤] **المصدر نفسه**، ص ٧٣.

[٥] **المصدر نفسه**، ص ٧٣.

[٦] القحطاني، مسفر بن علي بن محمّد، (١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م). **منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية المعاصـــرة دراســـة تأصـــيلية تطبيقية**، (ط١)، جدّة: دار الأندلس الخضراء ، بيروت: دار ابن حزم، ص ١٤٤.

وآخرُ يكيّفه على أنّه صفةٌ قائمةٌ به، والحقيقة أنّ بين الاتجاهين صلةٌ وثيقةٌ، فالمجتهد حتى تحصل له الملكة لابدّ وأن يمارس عمليّة الاجتهاد فعلا، وممارسة الاجتهاد دائما تؤدّي بالمجتهد إلى أن يُصبح الاجتهاد صفة قائمة به.

يقول **علاء الدّين رحّال:** (القاسم المشترك بين الاتجـــاه الأوّل (فعــل المجتهــد) بفرعيـــه (بذل) و(استفراغ)، والاتجاه الثاني (صفة المجتهد) هو أنّ الاجتهاد لا يتأتّى إلاّ ببذل الجهد، سواء من البداية (الاتجاه الأول) أو بعد عدّة محاولاتٍ وممارساتٍ لهذا البذل والجهد لتصبح صفة ملازمة للمجتهد (الاتجاه الثاني))[١].

وإذا كان من الواجب ترجيح أحد الاتجاهين، فإنّ الأقرب إلى الصّواب هـــو الاتجـــاه الأوّل، للأمور الآتية:

١ – إنّ المعنى اللّغوي للاجتهاد يشير إلى أنّ الاجتهاد هو بذل الجهد واستفراغ الوسع في أمر من الأمور[٢]، ممّا يعطي صورة واضحة أنّ الاجتهاد هو ممارسة عمليّة الاجتهاد من استنباطٍ للأحكام من أدلّتها الشّرعيّة الّتي في حقيقتها فعلٌ للمجتهد.

٢ – إنّ القول بأنّ الاجتهاد ملكةٌ؛ يُؤدّي إلى القول بعدم تجزّؤ الاجتهاد، وهذا غير مُسلّمٍ بـــه، وسيأتي لاحقا التّفصيل في المسألة[٣].

٣ – إذا كان الاجتهاد ملكة؛ فإنّه قبل الوصول إلى تلك الملكة قـــد ســـبِقَها ممارســـة العمليّـــة الاجتهادية عدّة مرّات، فإذا عرّفنا الاجتهاد بالملكة فإنّه يلزم منه الدّور.

٤ – القول بأنّ الاجتهاد هو فعل المجتهد؛ هو الأمر الذي تحتاجه أمّة الإسلام اليـــوم لاســـتنباط الأحكام الشّرعية في مختلف مجالات الحياة؛ بخلاف اعتباره ملكةً؛ فإنّه لا ينتقل إلى حيّز الفعليّة في الاستنباط؛ ممّا يبقى مجرّدَ وصفٍ للقابليّةِ الذّهنيّةِ المجرّدةِ، وليس لـــــها آثـــارٌ شـــرعيّة تتجـــاوز صاحبها[٤].

٢ - قيود العمليّة الاجتهاديّة

إنّ المتأمّل في تعاريف الأصوليّين للاجتهاد يلحظ ظاهرا تباين القيود فيما بينـــها؛ إلاّ أنّ هـــذا التّباين يزول بمجرّد دراسة التّعاريف ومقارنتها فيما بينها ومعرفة أقوال العلماء واتجاهاتها.

وقبل الشّروع في معرفة القيـــود التي وضعها العلماء، نورد مجموعة من التّعاريف تباينت القيود

---

[١] رحّال، **معالم و ضوابط الاجتهاد عند شيخ الإسلام ابن تيمية**، ص٥٦.

[٢] انظر المعنى اللّغوي، ص ١٤، ١٥ من هذه الرّسالة.

[٣] انظر ص ٤٢ - ٥٣ من هذه الرّسالة.

[٤] السّوسوة، **دراسات في الاجتهاد و فهم النص**، ص ١٣.

فيما بينها -على سبيل المثال-؛ من خلالها يمكننا التّعرف على أهمّ هذه القيود، وهي كالآتي:

تعريف الكمال بن الهمام: (بذل الطّاقة من الفقيه في تحصيل حكم شرعيّ عقليّا كان أو نقليّا، قطعيّا كان أو ظنيّا)[١].

تعريف الجصّاص: (بذل المجهود فيما يقصده المجتهد و يتحرّاه)[٢].

تعريف الغزالي: (بذل المجهود واستفراغ الوسع في فعل من الأفعال، ولا يُستعمل إلاّ فيما فيه كلفة و جهد... بذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشّريعة)[٣].

تعريف الآمدي: (استفراغ الوسع في طلب الظنّ بشيء من الأحكام الشّرعيّة على وجهٍ يُحسّ من النّفس العجز عن المزيد فيه)[٤].

تعريف الزّركشي: (بذل الوسع في نيل حكمٍ شرعيٍّ عمليٍّ بطريق الاستنباط)[٥].

تعريف البيضاوي : (استفراغ الجهد في درك الأحكام الشرعيّة)[٦].

تعريف ابن الحاجب: (استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظنٍّ بحكمٍ شرعيٍّ)[٧].

إنّ القيود التي يمكن التماسها في هذه التّعاريف تتمثّل فيما يأتي:

القيد الأوّل: العلم و الظنّ

تنقسم تعاريف الأصوليّين باعتبار هذا القيد إلى أربعة مجموعات؛ الأولى قيّدته بما يفيد العلم مطلقا؛ ومنها تعريف الغزالي، والثانية جاءت مطلقة من دون تقييد لا بالعلم ولا بالظنّ؛ ومنها تعريف البيضاوي والزركشي، أمّا الثالثة فجاءت مقيّدة بما يُفيد الظنّ؛ ومنها تعريف الآمدي وابن الحاجب، والرّابعة جاءت صريحة في شمول الاجتهاد القطع والظنّ؛ ومنها تعريف الكمال ابن الهمام.

---

[١] ابن أمير الحاج، محمد بن محمد بن محمد، **التقرير و التّحبير على التحرير في أصول الفقه**، (ط١)، (٣ج)، (ضبط وتصحيح: عبدالله محمود محمد عمر)، دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ/١٩٩٩مـ، ج٣، ص ٣٧٠ (بتصرّف).

[٢] الجصّاص، أبوبكر بن عليّ الرّازي. **الفصول في الأصول**، (د.ط)، ٤م، وزارة الأوقاف الكويتية، (د.ت)، ج٤، ص ١٢.

[٣] محمد بن محمد أبو حامد الطوسي (٤٥٠هـ/٥٠٥هـ). **المستصفى**، (ط١)، (تحقيق محمد سليمان الأشقر)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٧هـ/١٩٩٧مـ، ج٢، ص ٣٨٢.

[٤] **الإحكام في أصول الأحكام**، ج٤، ص ١٦٢.

[٥] **البحر المحيط**، ج٤، ص ٤٨٨.

[٦] البيضاوي، قاضي القضاة ناصر الدّين (ت ٦٨٥هـ)، **منهاج الوصول إلى علم الأصول**. (د. ط)، مطبعة كردستان العلمية، مصر، ١٣٢٦هـ، ص ١٠٣، ١٠٤.

[٧] الإيجي، عضد الملّة والدّين عبد الرّحمن بن أحمد (ت ٧٥٦هـ). **شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي**، (ط١)، (ضبط: فدي نصيف وطارق يحي)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠مـ، ص ٣٧٤.

١- ذهب عبدالمجيد السّوسوة، إلى أنّ المجموعة الأولى والثّانية تلتقي في أنّ الاجتهاد يشمل الأحكام القطعيّة والظنيّة، فالأُولى عبّرت عن ذلك بالعلم الذي يشمل القطع والظنّ، والثانية جاءت تعاريفها مطلقة من دون تخصيصٍ بأحدهما، ممّا يفيد اشتمالها للقطع والظنّ[١].

إنّ ما ذهب إليه السّوسوة من اعتبار مدلول تعاريف المجموعتين واحدٌ غير مستساغٍ؛ وذلك بالرّجوع إلى مدلول (العلم) عند أصحاب التّعاريف أنفسهم، فهو عندهم لا يشمل القطع والظنّ، وإنّما القطع فقط[٢]، ممّا يفيد أنّهم يقصدون القطع لا الظنّ.

يقول الغزالي: (فإن قلتَ فما حدّ العلم عندك فاعلم أنّه اسم مشترك قد يُطلق على الإبصار والإحساس... و يُطلق على الظنّ وله حدّ آخر... ولا يخفى أيضا وجه تميّزه عن الشكّ والظنّ لأنّ الجزم منتفٍ عنهما والعلم عبارة عن أمرٍ جزمٍ لا تردّد فيه ولا تجويز...)[٣].

فالغزالي بدايةً جعل العلم من الألفاظ المشتركة التي يُراد بها الظنّ؛ إلاّ أنّه أبطل ما ذهب إليه حين قال: (ولا يخفى أيضا وجه تميّزه –أي العلم- عن الشكّ والظنّ ... والعلم عبارة عن أمر جزْمٍ لا تردّد فيه ولا تجويز)، فلا مجال إذن بعد هذا في محاولة معرفة المقصود من العلم عند الغزالي بعد أن بيّن المقصود منه بنفسه في كلامه، فلا يُعقل أن يُطلَقَ مصطلحٌ معيّن على مفهوم محدّد وهو في نفس الوقت يتميّز عنه[٤].

وذهب رحّال إلى أنّ التّحقيق يُثبت أنّ العلم المقصود لدى الغزالي هو أصل وضع الكلمة في اللّغة[٥]؛

لا ما يذهب إليه الأصوليّون[٦].

وهذا لا يمكن قبوله بعد أن تبيّن أنّ المقصود من العلم هو الجزم (القطع) بلفظ الغزاليِّ نفسه.

وعلى ذلك فمصطلح العلم الّذي أورده الغزاليّ في تعريفه؛ فإن أريد به العلم الوجداني فهو ما

---

(١) السّوسوة، **دراسات في الاجتهاد وفهم النص**، ص ١٥.

(٢) انظر الغزالي، **المستصفى**، ج ١، ص ٢١، الرّازي، **المحصول** ج ١، ص ٩٩ وما بعدها، الجويني، **البرهان** ج١، ص ٩٧ وما بعدها.

(٣) **المستصفى**، ج١، ص ٢١.

(٤) الأصوليون يجعلون مصطلح العلم من الألفاظ المشتركة التي تحتمل معنى العلم والظنّ؛ إلاّ أنّه بالرجوع إلى أصحاب تعاريف الّذين ورد مصطلح العلم أو القطع في تعاريفهم، يظهر أنهم يريدون القطع لا الظنّ.

(٥) يقول **الرّيسوني:** (لفظ العلم يستعمل كثيرا بمعنى المعرفة، أو العرفان بأمر ما بشيء ما، أيا كان نوع هذه المعرفة، وأيّا كان مصدرها ووسيلتها، وأيا كانت درجة صحتها و دقّتها، والعلم على هذا المعنى هو نقيض الجهل، وهذا هو المعنى الأصلي العام لكلمة العلم في الوضع اللغوي العادي). انظر الرّيسوني، أحمد، (١٤١٨هـ/١٩٩٧م). **نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية**، (ط١)، مصر: دار الكلمة، ص ١٦.

(٦) رحّال، **معالم وضوابط الاجتهاد عند شيخ الإسلام ابن تيمية**، ص ٥٨.

لا يحصل للمجتهد غالبا، وإن أريد به ما يشمل الظنّ فهو خلاف مدلول مصطلح (العلم)[١]، بالإضافة إلى ذلك فإنّه يُخرج الأحكام الظنيّة الغالبة في أحكام الشّريعة من مفهوم الاجتهاد[٢].

إلاّ أنّ علاء الدّين رحّال ذهب إلى أنّ الأصوليين الّذين ضمّنوا تعاريفهم مصطلح القطع أو ما يفيد معناه؛ إنّما أرادوا اكتشاف القطعيّة لا الاجتهاد في القطعيّة ذاتها[٣][٤]؛ وإن كان من الأصوليّين القدامى[٥] والمفكّرين المعاصرين من يذهب إلى أنّه يمكن الاجتهاد في النّصوص القطعيّة[٦]، ممّا يبيّن أنّ ما حمل به علاء الدّين رحّال كلام المجموعة الأولى والرّابعة بعيد المحمل.

ونشير إلى أنّ الّذين قيّدوا تعريفهم بالعلم؛ إنّما يريدون الاجتهاد في القطعيّات (الأمور الاعتقادية)، والّذين قيّدوه بالظنّ إنّما يريدون الاجتهاد في الظنّيات (الأمور العملية)[٧].

وبناء على ذلك فالّذين قيّدوا الاجتهاد بالعلم أو القطع أو الظنّ؛ إنّما بناء على ذلك يحدّدون مجالا واحدا من الاجتهاد؛ وكان الأجدر بهم أن يعطوا تصوّرا عامّا للاجتهاد الّذي يشمل القطع و الظنّ، النّقل والعقل.

وعليه فالّذين يُرجّح الباحث تعاريفهم هم أصحاب المجموعة الثّانية الّذين وردت تعاريفهم مطلقة من غير تقييد، كتعريف البيضاوي والزركشي، وقد استحسن بعضهم ذلك كما ذهب إلى ذلك **ابن نجيم**؛ إذ يقول: (والأحسن تعميمه بحذف ظنّي كذا في التّحرير)[٨]، و**الكمال ابن الهمام** يقول: (ثمّ هو -التّعريف المقيّد بالظنّ- تعريفٌ لنوعٍ من الاجتهاد لأنّ ما في العقليات

---

[١] رحّال، **معالم وضوابط الاجتهاد عند شيخ الإسلام ابن تيمية**، ص ٧٢.

[٢] القحطاني، **منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية المعاصرة**، ص ١٤٤.

[٣] رحّال، **معالم وضوابط الاجتهاد عند شيخ الإسلام ابن تيمية**، ص ٥٨/٥٩.

[٤] يقصد رحّال –والله أعلم- اكتشاف أنّ النصّ الشّرعيّ قطعيّا أم لا، وليس الاجتهاد في النّصوص القطعية.

[٥] الكمال بن الهمام؛ ويقصد بالقطعية : الأمور الاعتقادية؛ والفرق بينها وبين الأمور العملية؛ أنّ المُصيب في الأمور العقلية واحد؛ بينما في الأمور العملية المُصيب مُتعدّد. انظر: ابن أمير الحاج، **التقرير والتحبير**، ج٣، ص ٣٧٠.

[٦] ذهب إلى ذلك محمّد عمارة إذ يرى أنّ تعميم القول بعدم الاجتهاد في القطعيات غير سليم؛ واستدلّ على قوله باجتهاد عمر ﷺ في نصوص قطعية كتوقيفه سهم المُؤلّفة قلوبهم ومنع الزّواج من الكتابيات وعدم قطع يد السّارق عام المجاعة، فذهب إلى أنّ النّصوص المُستندة إلى مصالح مُتغيّرة يجوز فيها الاجتهاد ولو كانت نصوصا قطعية. أنظر تفصيل ذلك: (١٤١١هـ/١٩٩١م). **معالم المنهج الإسلامي**، (ط١)، القاهرة: الأزهر الشريف و المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار الشروق، ص٩٧- ١٢٥.

[٧] عبد الرحمن، جلال الدّين، (١٤٠٦هـ/١٩٦٨م). **الاجتهاد ضوابطه و أحكامه** ، (ط١)، (د. دار النّشر)، ص ١٩.

[٨] زين الدّين، بن إبراهيم بن محمّد (ت ٩٧٠هـ). **فتح الغفار بشرح المنار**، (ط١)، دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م، ص ٣٩٠.

اجتهادٌ غير أنّ المصيب واحد والمخطئ آثم والأحسن تعميمه بحذف ظنّي)[١].

٢- إنّ نسبة الظنّ إلى الحكم الشّرعي لا عبرة له ما لم يقم دليل على حجيّته؛ لأنّ مناط نسبةِ حكمٍ إلى الشّريعة هو الاستناد في استنباطه إلى الحجّة[٢]، فإذا قام الدّليل كان الظنّ حجّة باعتبار الدّليل؛ لا باعتبار الظنِّ صفةً ذهنيةً للفقيه[٣].

القيد الثّاني: المتصدّي للاجتهاد

تباينت تعاريف الأصوليّين فيمن يتصدّى للاجتهاد، فمنهم من خصّصه بالمجتهد بصفة عامّة كالغزالي، ومنهم من خصّصه بالفقيه كالكمال بن الهمام، ومنهم من لم يُخصّصه بواحد منهما؛ وعلّلوا ذلك بقولهم أنّه إذا اشترط الاجتهاد في درك الأحكام الشّرعيّة؛ فلا حاجة بتقييد الاجتهاد بالمجتهد أو الفقيه[٤].

وذهب الشّوكاني إلى أنّه يجب تضمين التّعريف لفظ (الفقيه) ليخرج غير الفقيه وإن بذل جهده في تحصيل ظنّ بحكم شرعي؛ لأنّه لا يسمّى اجتهادا [٥].

يقول الشوكاني: (و قد زاد بعض الأصوليّين في هذا الحدّ لفظ (الفقيه) فقال: (بذل الفقيه الوسع) ولابدّ من ذلك، فإنّ بذل غير الفقيه وسعه لا يسمّى اجتهادا اصطلاحا...)[٦].

أمّا تباين آرائهم فيمن يتصدّى للاجتهاد؛ هل المجتهد أم الفقيه؟ فهذا اختلاف لا أثر له ما دام أنّ الفقيه يُعتبر مجتهدا إلاّ أنّه يختصّ في استنباط الأحكام الفقهيّة، أمّا مصطلح المجتهد فهو عام يشمل الفقيه وغيره، فبينهما علاقة عموم وخصوص.

ومن الأحسن تضمين التّعريف لفظ (المجتهد)، للأمرين الآتيين:

١- الحديث هنا في مقام محاولة معرفة مفهوم الاجتهاد في الشّرع؛ وليس الاجتهاد الفقهيِّ فقط؛ فالفقه جزء من الشّرع.

٢- نظرا للواقع الّذي نعيشه، فاليوم يخوض مجال الاجتهاد الجميع ولو ليس من أهله!! ولِسدّ الباب أمام كلّ من تسوّل له نفسه ولوج هذا الباب الخطير؛ نُضمِّن التّعريف لفظ المجتهد للحدّ من

---

[١] ابن أمير الحاج، **التقرير والتحبير**، ج٣، ٣٧٠.

[٢] الحجّة هي الدّليل المعتبر عند الشارع المقدّس على نحو يمكن للمكلّف الاحتجاج به، وقد تكون علما، وقد تكون ظنّا، وقد تكون أمرا آخر لا يفيد الظنّ وإلاّ- بصرف النّظر عن اعتبار الشارع- فإنّ الظنّ بنفسه لا عبرة به ما لم يقم دليل على حجيّته.

[٣] محمّد مهدي، **الاجتهاد والتقليد بحث فقهي استدلالي**، ص ٧٢.

[٤] رحّال، **معالم وضوابط الاجتهاد عند شيخ الإسلام ابن تيمية**، ص ٥٧.

[٥] محمّد بن علي بن محمّد، (١١٧٣هـ/١٢٥٠هـ). **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول**، (ط١)،(تحقيق شعبان محمّد إسماعيل)، دار السّلام، القاهرة، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م، ج٢، ص ٧١٥، ٧١٦.

[٦] **المصدر نفسه**، ج٢، ص ٧١٥، ٧١٦.

هذه الظّاهرة؛ وإن كان يمكن الاستغناء عنه تماما؛ لأنّه لا يجتهد من لا يملك أدوات الاجتهاد.

القيد الثالث: نوع الحكم الاجتهادي

اتفقت معظم تعاريف الأصوليّين على أنّ الاجتهاد مجاله الأحكام الشرعيّة، ولهذا جاءت تعاريفهم مُقيِّدةً الحكمَ بالشّرعيِّ؛ لإخراج الأحكام اللّغويّة والعقليّة والحسيّة، فإنّ الاجتهاد فيها لا يُسمّى اجتهادا اصطلاحا عندهم[١].

إنّ تخصيص الاجتهاد في الأحكام الشرعيّة فقط؛ هو من قبيل العرف الجاري لدى العلماء؛ وإلاّ فإنّ الاجتهاد يشمل كلّ أنواع العلوم، ألا ترى الإمام **الغزاليّ** يقول بعد أن عرّف الاجتهاد بمفهومه العام: (لكن صار اللّفظ في عرف العلماء مخصوصا ببذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشّريعة)[٢].

ويمكن القول أنّ الأصوليّين قد اتّفقت تعاريفهم بتخصيص الاجتهاد بالأحكام الشرعيّة؛ لأنّ العرف سار بتخصيص لفظ (الاجتهاد) بالاجتهاد في المسائل الشرعيّة دون غيرها، بالإضافة إلى تأثّرهم بالواقع؛ وهو أنّ ممارسة الاجتهاد بشكل عام اختصّت به الشّريعة دون غيرها من العلوم.

جاء في تعريف الزّركشي تخصيص الاجتهاد بالأحكام العمليّة إشارةً منه إلى الظنّ، لأنّ الأحكام العمليّة من قبيل الظنّ.

وكان من الأجدر أن لا يُقيّد الأصوليّون الاجتهاد في الأحكام الشرعيّة دون غيرها؛ بل إطلاق تعريفه؛ ثمّ بيان أنّ المراد من تعاريفهم الاجتهاد في أحكام الشّريعة؛ لأنّ الشريعة نوع من أنواع العلوم .

وما دمنا في إطار محاولة معرفة مفهوم الاجتهاد في الأحكام الشرعيّة؛ فإنّ الباحث يذهب إلى عدم تخصيص الحكم بالشّرع بالنّسبة لتعريف الاجتهاد العام كتعريف الجصّاص، وتخصيصه –بالشّرع- بالنّسبة لتعريف الاجتهاد في المسائل الشّرعية كجلّ التّعاريف.

جاء في تعريف الزّركشي الإشارة إلى كيفيّة معرفة الحكم الاجتهادي، وذلك عن طريق الاستنباط؛ لإخراج نيل الأحكام من النّصوص ظاهرا، أو حفظ المسائل، أو استعلامها من المفتي، أو بالكشف عنها في كتب العلم؛ فإنّ ذلك وإن كان يصدق عليه الاجتهاد اللّغوي، فإنّه لا يصدق عليه الاجتهاد الاصطلاحي[٣].

---

[١] الأسنوي، جمال الدّين عبد الرّحيم بن الحسن (ت٧٧٢هـ). **نهاية السّول شرح منهاج الأصول**، (د.ط)، (٤م)، عالم الكتب، (د، ت)، ج٤، ص٢٢٥.

[٢] **المستصفى**، ج١، ص ٣٤٢.

[٣] الشوكاني، **إرشاد الفحول**، ج٢، ص ٧١٥.

ثانيا: مفهوم الاجتهاد عند المعاصرين -نظرة قطب سانو-

من المسائل التي ورد الحديث عنها في موضوع الاجتهاد عند بعض المعاصرين[١]؛ مسألة الاجتهاد في تطبيق النصّ في أرض الواقع؛ ممّا يستلزم التّساؤل الآتي : هل المتقدّمون الّذين قدّموا تصوّرا لمفهوم الاجتهاد؛ يقصدون الاجتهاد في المجال النّظري فقط أم يتعدّاه إلى الجانب التّطبيقي؟

إنّ هذه المسألة قد أشار إليها بعض المعاصرين[٢] عند الحديث عن مفهوم الاجتهاد حين صرّحوا أنّ الاجتهاد يمكن أن يقع في تطبيق النصّ في أرض الواقع كما يقع لأوّل وهلةٍ في استنباط الحكم الشّرعي، وهذا ما اصطُلح عليهما الاجتهادُ التّطبيقيُّ والاجتهاد النّظريُّ على التّرتيب.

لاشكّ أنّ هذه المسألة لم تكن غائبة عن المتقدّمين، فهم يقصدون من الاجتهاد العمليّتين معا، وليس من الضّروري تضمين التّعريف ما يشير إلى تطبيق النصّ في أرض الواقع؛ لأنّه لا فائدة من تعريف الاجتهاد تعريفا مجرّدا، بل التّركيز على وقوع الاجتهاد وتعريف ما هو واقع فعلا، ولا يُعقل أن يكون المقصود من الاجتهاد في الأحكام الشرعيّة التوصّل إلى نتائج نظريّة، بل كان في قضايا حقيقيّة واقعة أصلا[٣].

إنّ المستقرّ عند الأصوليّين -كما رأينا- أنّ الاجتهاد عبارة عن بذل الجهد واستفراغ الوسع في الوصول إلى الحكم الشّرعيِّ دون تفريقٍ بين النّاحية النّظريّة أو التّطبيقيّة؛ إلاّ أنّ من المعاصرين -قطب سانو- من حاول تقديم تصوّرٍ للاجتهاد في العصر الحاضر مغايرٍ تماما -ظاهرا- لما استقرّ عند الأصوليّين؛ وذلك بالتّفريق بين النّاحيتين.

واختيار الباحث لتصوّر قطب سانو كان لتميُّزه واختلافه عن غيره من التصوّرات، لذلك يرى الباحث أحقيّتها في دراستها وبيانها.

إنّ قطب سانو يُريد أن ينتقل بمفهوم الاجتهاد من المفهوم التّقليدي المتعارف عليه إلى مفهوم جديدٍ ينسجم مع الواقع الّذي نعيشه، وهذا سنّة تطوّر المصطلحات عبر التّاريخ[٤].

يُعرّف **قطب سانو** الاجتهاد بقوله: (بذْلُ مَن جمع علوما معيّنة في عصرٍ معيّنٍ وُسعه، من أجل فهم معاني نصوص الوحي كتابا أو سنّة؛ أو من أجل تنْزيل المعاني المفهومة من نصوص الوحي

---

[١] كفتحي الدّريني في كتابه **(بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي)**، وقطب سانو في كتابه **(أدوات النّظر الاجتهادي المنشود)**.

[٢] الّذين سبق ذكرهم في الهامش الأوّل من هذه الصفحة.

[٣] رحّال، **معالم وضوابط الاجتهاد عند شيخ الإسلام ابن تيمية**، ص ٥٩،٦٠.

[٤] انظر مراحل التطور التاريخي للاجتهاد: ابن حميس سرحان، (١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م). **الآفاق المستقبلية للاجتهاد المعاصر**. رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، الجزائر، ص٠٤-١٩.

على الواقع)[١].

يُحدّد **سانو** من خلال هذا التّعريف المسار الّذي يجب أن يكون عليه الاجتهاد المعاصر؛ مبيّنا في نفس الوقت القيود الّتي يجب أن تضبطه، وهي:

القيد الأوّل: ضرورة ربط نوعيّة علوم الاجتهاد بالظّروف والبيئة

إنّ العلوم التي يجب أن تتوفّر لدى المجتهد المعاصر تتميّز بشيئين هما:

١- تتغيّر بتغيّر الزّمان والمكان؛ لذلك جاءت الإشارة إلى ذلك في التّعريف بتنكير لفظ العلوم.

٢- العلوم الّتي يأخذها المجتهد تجمع بين علومٍ خادمةٍ لفهم الوحي، وأخرى خادمةٍ لتتزيل مفاهيم الوحي على الواقع[٢].

إنّ القيد الّذي ذهب إليه سانو لا يمكن أخذه على إطلاقه، فهناك علومٌ لابدّ للمجتهد منها لا تتغيّر بتغيّر الزّمان والمكان، ولا تخضع للظّروف والبيئة؛ كعلم الأصول والحديث والقواعد وغيرها ممّا يذكره الأصوليّون في بابه.

فمثل هذه العلوم ثابتة؛ عبارة عن أصولٍ ينطلق منها المجتهد في ممارسته العمليّة الاجتهاديّة؛ ثمّ يستعين بعد ذلك بالعلوم الأخرى التّي تخضع لتغيّر الزّمان والمكان، كعلوم الاقتصاد والاجتماع وغيرها؛ الّتي تسهّل للمجتهد تتزيل النصّ في الواقع.

وعلى ذلك فالباحث يوافق ما ذهب إليه سانو في نوعية العلوم الّتي تساعد في تتزيل النّص في الواقع؛ بإخضاعها لعامل الزّمان والمكان.

القيد الثاني: ربط علوم الاجتهاد بالعصر

إنّ ممّا ينبغي أن يتناوله تعريف الاجتهاد؛ ربط تلك العلوم بلفظ (العصر) إيذانا بأنّ مسألة تحديد هذه العلوم يرجع إلى العصر الّذي يمارسُ فيه المجتهدُ العمليّة الاجتهاديّة؛ لذلك جاء لفظ (العصر) بصيغة تنكير مضافا إليه لفظ (معيّن) ليُحدّد صراحة أنّ تلك العلوم ليست ثابتة؛ وإنّما متغيّرةً بتغيّر الزّمان والمكان، وذلك إشارة منه إلى إدراك هذا البعد في العمليّة الاجتهاديّة[٣].

إنّ هذا الكلام كما تبيّن في القيد الأوّل ينصرف إلى العلوم التي تساعد في تطبيق النصّ في الواقع، وليست العلوم الأساسيّة – الأصول والحديث والقواعد وغيرها- في الاجتهاد.

---

[١] (١٤١٨هـ/١٩٩٨مـ). نحو تأهيل أكاظيمي للنّظر الاجتهادي. **التّجديد**. (٣)، ص ١٤٠.

[٢] سانو، نحو تأهيل أكاظيمي للنّظر الاجتهادي. **التّجديد**، (٣)، ص ١٤١.

[٣] **المصدر نفسه**، (٣)، ص ١٤٢.

القيد الثالث: ضبط المسار الّذي يسير الاجتهاد في اتّجاهه

إنّ تعريف سانو يضبط المسار الّذي ينبغي للاجتهاد أن يسلكه، وهو في نظره مسلكان؛ هما:

١ - مسار فهم نصوص الوحي: كتابا وسنّة، واستنباط الأحكام من تلك النّصوص بناء على علوم معيَّنةٍ مُعِينَةٍ على حسن الفهم والإدراك.

٢ - مسار تطبيق وتنزيل نصوص الوحي في الواقع: تنزيل المفاهيم المصوّرة المجسّمة في الذّهن على أرض الواقع اعتمادا على علومٍ تساعد في التّطبيق والتّنزيل.

فالاجتهاد عند قطب سانو يهدف إلى تحقيق أمرين هما: فهم النصّ، وتنزيله في الواقع[١].

إنّ المسار الّذي حدّده سانو للعمليّة الاجتهاديّة، هو نفسه المسار الّذي أراده المتقدّمون تصوّرا ولفظا؛ كما بيّنّاه في مكانه[٢].

ويمكن القول أنّ التصوّر لمفهوم الاجتهاد عند سانو لا يختلف كثيرا عن تصوّر المتقدّمين؛ إلاّ في نوعية العلوم الّتي يجب أن تتوفّر في المجتهد، وقد تبيّن أنّ ما ذهب إليه ليس على إطلاقه؛ فليُنظر في مكانه من هذا الفرع.

والجدير بالذّكر أنّ ما عبّر به سانو عن مفهوم الاجتهاد؛ يُعتبر توضيحُ بيانٍ وتفسيرٍ؛ لأنّ المتقدّمين عند تقديم تصوّرهم عن مفهوم الاجتهاد؛ استعملوا لفظ (بذل) ولفظ (استفراغ) الّلذان يوحيان أنّ المجتهد لا يُعتبر مجتهدا إلاّ إذا بذل جهده واستفرغ وسعه، فإذا كانت العمليّة الاجتهاديّة في عصرنا الحاضر لا تمرّ إلاّ بالمسارين – فهم النصّ وتطبيقه- فذلك تتضمّنه عمليّة بذل الجهد واستفراغ الوسع.

وعلى ذلك فلا وُجود لاختلافٍ جوهريٍّ بين المتقدّمين وقطب سانو في تصوّرهم للاجتهاد.

بعد هذه الدّراسة البسيطة لمفهوم الاجتهاد لدى المتقدّمين وتحقيقات المتأخّرين ونظرة قطب سانو من المعاصرين؛ يمكننا الخروج بالنتائج التالية :

١ - الاجتهاد لدى المتقدّمين عمليّة فكريّة يقوم بها المجتهد للوصول إلى الحكم الشّرعي.

٢ – لا يمكن القول بأنّ الاجتهاد صفة قائمة بالمجتهد إلاّ بعد ممارسته العمليّة الاجتهاديّة عدّة مرّات، وعلى ذلك نذهب إلى أنّ الأقرب للصّواب – والله أعلم - ما ذهب إليه جلّ الأصوليّين من أنّ الاجتهاد فعلٌ للمجتهد أي بذل للوسع واستفراغ للطّاقة.

٣ – إنّ المحقّقين من الّذين يذهبون إلى أنّ الاجتهاد صفة قائمة بالمجتهد، يبيّنون أنّ الملكة المقصودة

---

[١] سانو، نحو تأهيل أكاديمي للنّظر الاجتهادي. **التّجديد،** (٣)، ص ١٤٢/١٤٣.

[٢] انظر ص ١٥، ١٦ من هذه الرّسالة.

ليست الصفة الخَلقية غير المكتسبة؛ وإنّما الكمّ المعرفي الّذي يخوّل لصاحبه الاجتهاد وإن لم يكـــن الاجتهاد لديه ملكة (صفة).

٤ - من الأصوليّين من يذهب إلى أنّ الاجتهاد كما يكون في الظنيّات -الأمور العمليّة-؛ يكون في القطعيات- الأمور العقلية-؛ ومنهم مـــن يخصّصه في الظنيّات فقط -الأمور العمليّة-، وعلى ذلك يُستحسن تعريف الاجتهاد بلفظ عام دون تقييده بالعلم ولا بالظنّ.

٥- الأحسن تضمين التّعريف لفظ (المجتهد) كضابطٍ لدخول العمليّة الاجتهاديّة، فمن لم تتوفر فيه صفة الاجتهاد لا يمكن له دخول باب الاجتهاد مُطلقا.

٦- الأحسن عدم تضمين التّعريف قيد (الشّرع) بالنّسبة لمفهوم الاجتهاد العام، وتضمينه بالنّسبة للاجتهاد في الأحكام الشّرعية.

٧- إنّ ما ذهب إليه بعض المعاصرين في تصوّرهم للاجتهاد –قطب سانو- لا يختلف كثيرا عـــن تصوّر المتقدّمين لمفهوم الاجتهاد؛ إلاّ في بعض العلوم الّتي يجب أن تتوفّر في المجتهد المعاصر؛ والّتي تعينه على فهم النصّ وتطبيقه في أرض الواقع.

وبعد هذا البسط في مدلول الاجتهاد الفردي عند الأصوليّين ومعرفة مفهومه حقيقة، ننتقل في المطلب الثاني إلى بيان أنواعه؛ وباللّه التوفيق.

المطلب الثاني: أنواع الاجتهاد

يقسّم الاجتهاد إلى تقسيمات عديدة؛ نظرا لاعتبارات متعدّدة ومتباينة؛ ولعلّ الاعتبار المشهور الّذي قُسّم من خلاله الاجتهاد؛ تقسيمه باعتبار القدرة العمليّة للمجتهد إلى اجتهاد مطلق واجتهاد مقيّد، وباعتبار المسألة التي وقع فيها الاجتهاد إلى اجتهاد إنشائيّ (مركّب) واجتهاد انتقائيّ، ثمّ باعتبار وسائل الاجتهاد إلى اجتهاد بياني واجتهاد قياسي واجتهاد استصلاحي، وباعتبار النّظر إلى علّة الحكم إلى تنقيح المناط وتخريج المناط وتحقيق المناط، وهذا القسم الأخير هو الاجتهاد القياسي.

ثمّ تتوالى التّقسيمات بعد ذلك؛ فيقسّم باعتبار حكمه إلى اجتهاد عيني وكفائيّ ومندوب ومكروه ومحرّم، وباعتبار كيفيّته إلى اجتهاد فردي وجماعي، وباعتبار الصحّة والفساد إلى اجتهاد صحيح وفاسد، و باعتبار موضوعه إلى اجتهاد شرعيّ وعقليّ.

والحقيقة أنّ هذه الأقسام متداخلة فيما بينها؛ قد تنطبق على المجتهد في وقت واحد عند اجتهاده في مسألة واحدة، فالغرض الأصليّ منها إذن هو تبسيط عمليّة الاجتهاد للمتعلّمين لا غير[(١)].

فالاجتهاد الإنشائي مثلا قد يكون من طرف مجتهد مطلق أو مقيّد وفي نفس الوقت يكون اجتهاده؛ إمّا في تحقيق أو تنقيح أو تخريج المناط، وهو كذلك إمّا أن يكون اجتهادا بيانيّا أو استصلاحيا؛ فرديا أو جماعيا؛ عينيا أو كفائيّا أو مندوبا أو مكروها أو محرّما؛ شرعيّا أو عقليّا إلى غير ذلك من الأقسام.

وعليه فالاجتهاد في مجمله يرجع إلى الأقسام الآتية؛ التي ستُتَناول بشيء من التّفصيل والبيان :

١ - اجتهاد مطلق واجتهاد مقيّد باعتبار القدرة العمليّة للاجتهاد.

٢ - اجتهاد إنشائي (مركّب) واجتهاد انتقائي باعتبار عمل المجتهد.

٣ — اجتهاد بياني واجتهاد قياسي (تنقيح وتخريج وتحقيق المناط) واجتهاد استصلاحي باعتبار وسائل الاجتهاد.

٤ - اجتهاد عيني واجتهاد كفائيّ واجتهاد مندوب واجتهاد مكروه واجتهاد محرّم باعتبار حكمه.

٥ — اجتهاد شرعيّ واجتهاد عقليّ باعتبار موضوعه

٦ - اجتهاد صحيح واجتهاد فاسد باعتبار الصحّة والفساد.

---

(١) رحّال، **معالم وضوابط الاجتهاد عند شيخ الإسلام ابن تيمية**، ص ٨٦.

٧ - اجتهاد فردي واجتهاد جماعي باعتبار الجهة الّتي صدر عنها الاجتهاد.

الفرع الأوّل : أقسام الاجتهاد باعتبار القدرة العمليّة للمجتهد

يقسّم العلماء الاجتهاد من ناحية القدرة العمليّة للمجتهد إلى اجتهاد مطلق واجتهاد مقيّد.

أوّلا: الاجتهاد المطلق

إنّ هذه التّسمية تبيّن أنّ المجتهد في هذا النّوع من الاجتهاد ينفرد بمنهج معيّن؛ يتميّز به عن غيره في استنباط الأحكام؛ فلا يلتزم بمذهب أو إمام معيّن؛ ما دامت الأصول التي يستند إليها من إنشائه[١].

وهي درجة لا يمكن أن يصل إليها إلاّ من جمع أدوات الاجتهاد كلّها من علمٍ بالكتاب والسنّة واللّغة والأصول والقواعد والمقاصد وعلمٍ بالواقع وغيرها من الأدوات التي اشترطها العلماء في هذا النّوع من الاجتهاد[٢].

إنّ هذه الشروط[٣] بعد ضبطها وتحديدها اختلف العلماء فيها بين مضيّق وموسّع فيها؛ أثّر ذلك كثيرا من ناحية العزوف عن الاجتهاد والتّخوّف المفرط من ولوج بابه؛ بعد أن كانت قبل ذلك سلوكا يمارسه من يستأنس من نفسه القدرة على استنباط الأحكام؛ إلى أن جاء منتصف القرن الثالث الهجري - الّذي يُعتبر نقطة تحوّل في مسيرة الاجتهاد – الّذي فيه بدأ عصر التّقليد والتّعصّب المذهبي الّذي نرى آثاره السلبيّة في حياة الأمّة إلى يومنا هذا[٤].

وعلى كلٍّ فمن وصل هذه المرتبة من الاجتهاد يُخوّل له الاجتهاد في أيّ باب من أبواب الفقه وفي أيّ مسألة من مسائله وفي أيّ حادثة جديدة نزلت مهما كان مصدرها؛ ما دام جمَعَ أدوات الاستنباط التي تعطي له القدرة على الاجتهاد في مختلف الحوادث والنّوازل[٥].

والمجتهد المطلق يتميّز بخصالٍ ثلاثٍ هي[٦]:

---

[١] ابن إبراهيم، محمّد، (١٩٩٠مــ). **الاجتهاد و قضايا العصر**، (د.ط)، الجمهورية التونسية: دار التركي، ص ٨٨/٨٩.

[٢] لمعرفة أقوال العلماء في شروط المجتهد المطلق، أنظر زكيّ الدّين شعبان، (١٩٧١مــ). **أصول الفقه الإسلامي**، (ط ٢)، بيروت: مطابع دار الكتب، ص ٤٠٨- ٤١٣. وأحمد محمود الشافعي (١٩٨٣مــ). **أصول الفقه الإسلامي**، (د.ط)، مؤسسة الثقافة الجامعية، ص ٤٧٣-٤٨١ .

[٣] سنفصّل القول في شروط المجتهد عند الحديث عن شروط عضوية المجامع الفقهية في عصرنا الحاضر، انظر ص ١٧٥-١٨١من هذه الرّسالة.

[٤] انظر مسيرة الاجتهاد من عصر الصحابة إلى يومنا هذا كتاب: النمر، عبد المنعم، (١٩٨٧مــ). **الاجتهاد**، (د.ط)، القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ص ١٦٩- ١٧٧.

[٥] جلال الدّين عبد الرحمن، **الاجتهاد ضوابطه و أحكامه**، ص ٢٠.

[٦] القرضاوي، يوسف، (١٤٢٠هــ/١٩٩٩مــ). **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر**، (ط٣)، الكويت: دار القلم، ص ٩٥.

- التصرّف في الأصول التي بنى عليها اجتهاداته.
- النّظر في الآيات والآثار التي سبق النّظر فيها؛ وذلك بالدّراسة والمقارنة وبيان وجه التعارض فيها وترجيح بعضها على بعض.
- دراسة المسائل التي لم يسبق الاجتهاد فيها؛ انطلاقا من الأدلّة التي سبق الكلام فيها.

وممّن وصل درجة الاجتهاد المطلق من علماء الإسلام كثيرون؛ منهم أئمّة المذاهب الإسلاميّة جميعها.

ثانيا: الاجتهاد المقيّد

المجتهد المقيّد في كتب الاجتهاد يُطلق على نوعين من المجتهدين؛ تقييد بالالتزام بمنهج معيّن في الاجتهاد وتقييد بالاجتهاد في باب فقهيّ أو مسألة فقهية دون أخرى.

١ – المجتهد الّذي لا ينفرد بمنهج خاصّ في استنباط الأحكام؛ ويتقيّد بمنهج إمام أو مذهب معيّن؛ يُسمّى المجتهد المقيّد؛ لأنّه يلتزم بالقواعد الأصوليّة وطرق الاستنباط ووجوه الاستدلال لدى الإمام أو المذهب[١].

٢ – المجتهد الّذي يجتهد في باب فقهيٍّ أو مسألة فقهيّة دون أخرى؛ يسمّى كذلك المجتهد المقيّد؛ كمن يجتهد في مسائل البيوع أو الإجارة أو الرّهن دون مسائل العبادات مثلا[٢].

وصِفة التّقييد هنا جاءت من جهة تقييد المجتهد بالمنهج الّذي يسلكه، أو الباب أو المسألة الّتي يجتهد فيها دون سائر الأبواب أو المسائل؛ لأنّه لا قدرة له على الاستنباط في جميع المسائل، بمعنى أن تكون قدرتُه قاصرة على المسائل المجتهد فيها دون غيرها[٣] وليس اختيارا كما يُتصوّر.

وهذا النّوع من الاجتهاد؛ اختلف العلماء في شروطه وإمكانية وقوعه من عدمه، يرجع الاختلاف فيه إلى مسألة: هل الاجتهاد يتجزّأ أم لا ؟[٤].

ومن علماء الإسلام ممّن ينتمي إلى هذه المرتبة من الاجتهاد كثير؛ منهم أبو يوسف من الحنفية، والمزني من الشافعية، وابن القاسم من المالكية، وابن تيمية من الحنابلة[٥]، وابن بركة من الإباضية.

---

[١] جلال الدّين عبد الرّحمن، **الاجتهاد ضوابطه و أحكامه**، ص ٢٢ ، محمّد بن إبراهيم، **الاجتهاد و قضايا العصر**، ص ٨٩ .

[٢] زكيّ الدّين شعبان، **أصول الفقه الإسلامي**، ص ٤٠٨.

[٣] الفضلي، عبد الهادي، (١٤٢١هـ/٢٠٠٠م). **الاجتهاد دراسة فقهية لظاهرة الاجتهاد الشرعي**، (ط١)، بيروت: مركز الغدير للدّراسات الإسلامية، ص ٤١ .

[٤] سنفصّل القول في المسألة حكما و شروطا في المطلب الأوّل من المبحث الثاني من هذا الفصل ، انظر ص٤٢- ٥٣ من هذه الرسالة.

[٥] جلال الدّين عبد الرّحمن، **الاجتهاد ضوابطه و أحكامه**، ص ٢٣- ٢٥.

فهؤلاء العلماء وإن وصلوا درجة الاجتهاد المطلق؛ إلاّ أنّهم ينتمون إلى درجة الاجتهاد المقيّد؛ لأنّهم يتقيّدون عموما - وإن كانوا يخالفون أئمّتهم في بعض المسائل – بمنهج إمامهم في استنباط الأحكام، فأبو يوسف بمذهب الإمام أبي حنيفة، والمزني بمذهب الإمام الشافعي، وابن القاسم يتقيّد بمذهب الإمام مالك، وابن تيمية بمذهب الإمام أحمد بن حنبل، وابن بركة بمذهب الإمام جابر بن زيد.

الفرع الثاني: أقسام الاجتهاد باعتبار عمل المجتهد

يقسّم العلماء الاجتهاد باعتبار عمل المجتهد إلى اجتهاد إنشائيّ واجتهاد انتقائي.

أوّلا: الاجتهاد الإنشائيّ أو المركّب(١)

يعرّف **القرضاوي** الاجتهاد الإنشائيّ بقوله: (استنباط حكم جديد في مسألة من المسائل لم يقل به أحد من السّابقين؛ سواء كانت المسألة قديمة أو جديدة)(٢).

ويزيد التّعريف توضيحا وبيانا بقوله: (ومعنى هذا: أنّ الاجتهاد الإنشائيّ قد يشمل بعض المسائل القديمة بأن يبدو للمجتهد المعاصر فيها رأي جديد لم ينقل عن علماء السّلف، ولا حجر على فضل الله تعالى)(٣).

ويبيّن **السّنهوري** مفهومه بدقّة فيقول: (المراد به أن يجتهد اثنان أو أكثر في مسألةٍ فيكون لهم فيها قولان أو أكثر، ثمّ يأتي من بعدهم من المجتهدين فيجتهد في المسألة نفسها ويؤدّي اجتهاده إلى الأخذ من كلّ قول ببعضه ويكون مجموع ذلك مذهبه في المسألة)(٤).

وهذا الاجتهاد تكلّم فيه الأصوليّون عند الحديث عن مسألة إذا اختُلف في مسألةٍ إلى قولين هل يجوز لمن بعدهم أن يُحدث قولا ثالثا؟(٥).

فالقرضاوي بكلامه الّذي سقناه آنفا قد رجّح القول القائل بجواز إحداث قول ثالثٍ مع أنّ جمهور الأصوليّين يذهب إلى خلاف ذلك.

ويُعلن ذلك صراحة بقوله: (والقول الصّحيح الّذي نرجّحه: أنّ المسألة الاجتهاديّة التي اختلف

---

(١) سمّي إنشائيّا من جهة استحداث رأي جديد في المسألة، و سمّي مركّبا من جهة أنّه اجتهاد مركّب من الاجتهادين السّابقين.

(٢) القرضاوي، **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية**، ص ١٥٧ .

(٣) **المصدر نفسه** ص ١٥٧.

(٤) نقلا عن خضري، الطيّب السيّد، (١٣٩٨هـ/١٩٧٨م). **بحوث في الاجتهاد فيما لا نصّ فيه**، (ط١)، الأزهر: دار الطباعة المحمّديّة، ج١، ص ١٠٢.

(٥) للأصوليّين في المسألة قولان ؛ الجمهور عدم الجواز ، وبعض الحنفية و الظاهرية وابن السمعاني الجواز مطلقا . انظر حمدان، علاء جمعة محمّد، (١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م). **تحقيق الأصول من إرشاد الفحول**، (ط١)، عمّان: المكتبة الوطنية، ص ٧٦.

فيها الفقهاء السّابقون على قولين، يجوز للمجتهد فيما بعدُ أن يُحدث قولا ثالثا، وإذا اختلفوا على ثلاثة أقوال، يجوز أن يُحدث قولا رابعا، وَهَلُمّ جرّا)[١].

والسّبب الّذي جعل القرضاوي يرجّح ما ذهب إليه؛ أنّ الاختلاف في المسألة دليل على جواز تعدّد وجهات النّظر والآراء، ولا سبيل إلى تجميد أو إيقاف هذه الوجهات والآراء[٢].

ومن الأمثلة الّتي تبيّن هذا النّوع من الاجتهاد؛ ما ذهب إليه القرضاوي نفسه في زكاة الأرض المستأجرة؛ هل الزّكاة الواجبة على المؤجّر أم المستأجر؟

للعلماء في المسألة قولان:

الجمهور: زكاة الأرض المستأجرة على المستأجر[٣].

أبو حنيفة: زكاة الأرض المستأجرة على المؤجّر[٤].

إنّ الحكم الّذي ذهب إليه القرضاوي في هذه المسألة خلاف ذلك، فالزّكاة الواجبة في الأرض المستأجرة جعلها بين المستأجر والمؤجّر؛ فالمستأجر يزكّي ما أنتجته الأرض إذا بلغ النّصاب محسوما منه بدل الإيجار؛ باعتباره دينا عليه، أمّا المؤجّر فيزكّي ثمن الإيجار إذا بلغ النّصاب محسوما منه قيمة الضّرائب المفروضة على الأرض[٥].

فهذا الاجتهاد من القرضاوي يُعتبر اجتهادا إنشائيا؛ لأنّه لم يقل بهذا الحكم في زكاة الأرض المستأجرة أحد من العلماء السّابقين.

ثانيا : الاجتهاد الانتقائي

في هذا النّوع من الاجتهاد يقوم المجتهد بانتقاء أحد الآراء الاجتهاديّة -المتناثرة في كتب الفقه- في مسألة معيّنة؛ وهذا الانتقاء لا يكون إلاّ بعد دراسة الأدلّة التي بُنيت عليها تلك الآراء ومناقشتها والمقارنة فيما بينها، ثمّ التّرجيح وفق وسائل التّرجيح المعروفة لدى الأصوليّين؛ كترجيح

---

[١] القرضاوي، **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية**، ص ١٥٧ .

[٢] **المصدر نفسه** ص ١٥٧.

[٣] انظر **المالكية:** القرافي، شهاب الدّين أحمد بن إدريس(ت٦٨٤هـ/١٢٨٥مـ). **الذّخيرة**، (ط١)، (تحقيق محمّد بوخبزة)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٤مـ، ج٣، ص ٨٧،٨٨. **الشافعية:** الرافعي القزويني، أبو القاسم عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم الشافعي (ت ٦٢٣ هـ). **العزيز شرح الوجيز المعروف بالشرح الكبير**، (ط١)، (تحقيق الشيخ على محمّد معوّض و الشيخ عادل أحمد عبد الموجود)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٧هـ/١٩٩٧مـ، ج٣، ص٥٧. **الحنابلة:** وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. **معجم الفقه الحنبلي مستخلص من كتاب المغني لابن قدامة**، (د.ط)، وزارة الأوقاف، الكويت، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣مـ، ج١، ص ٤٢٨.

[٤] السّرخسي، أبو بكر محمّد بن احمد بن أبي سهل الحنفي (ت ٤٩٠هـ). **المبسوط**، (ط١)، (تحقيق أبي عبد الله محمّد حسن محمّد حسن إسماعيل الشافعي)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢١هـ/٢٠٠١مـ، م ٢،ج٣،ص ٤٧.

[٥] القرضاوي، **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية**، ص ١٥٧ .

-مثلا- الرّأي اللاّئق بأهل زماننا أو اليسيرِ بالنّاس أو القريب لتحقيق مقاصد الشّرع بجلب مصلحةٍ لهم أو دفع مفسدةٍ عنهم[١].

وليس المقصود بالانتقاء؛ الاختيار دون معرفة الدّليل ومناقشته؛ فهذا ليس من الاجتهاد في شيء؛ بل هو التّقليد المحض في حدّ ذاته؛ لأنّه أخذٌ بلا حجّة.

يوضّح **القرضاويّ** عمل المجتهد في هذا النّوع بقوله: (إنّما الّذي ندعو إليه هنا: أن نوازن بين الأقوال بعضها وبعض [ببعض]، ونراجع ما استندت إليه من أدلّة نصيّة واجتهاديّة، لنختار في النّهاية ما نراه أقوى حجّةً وأرجحَ دليلا، وفق معايير التّرجيح، وهي كثيرة)[٢].

الفرع الثالث: أقسام الاجتهاد باعتبار وسائل الاجتهاد

يُقسّم الاجتهاد باعتبار وسائل الاجتهاد إلى اجتهاد بيانيّ واجتهاد قياسيّ واجتهاد استصلاحي.

أوّلا: الاجتهاد البياني

الاجتهاد البياني هو التّوصّل إلى الحكم المراد من قِبل الشارع في النصّ الظنيّ الثبوت أو الدّلالة[٣].

فعمل المجتهد في هذا النّوع من الاجتهاد هو استنباط كلّ المعاني الّتي يحتملها النصّ؛ طارحا في نفس الوقت كلّ المعاني البعيدة الّتي لا يتحمّلها؛ ثمّ الاجتهاد مرّة أخرى في تعيين المعنى المراد[٤].

أي أنّ المجتهد لا يمكنه أن يخرج عن دائرة النصّ، فهو يشتغل ببيان النّصوص؛ فكانت من هنا تسمية هذا النّوع من الاجتهاد بالاجتهاد البياني[٥].

ثانيا: الاجتهاد القياسي (تنقيح المناط وتخريجه وتحقيقه)

هو أن يبذل المجتهد وسعه في الوصول إلى حكمٍ في حادثةٍ ليس فيها نصٌّ من كتابٍ ولا سنّةٍ ولا إجماع[٦].

وذلك باستعمال الأمارات والوسائل الموصلة إلى الحكم كالقياس والاستحسان وغيرها[٧].

والاجتهاد القياسيّ يجمع بين المراحل الثلاث؛ تنقيح وتخريج وتحقيق المناط.

---

[١] القرضاوي، **الاجتهاد في الشّريعة الإسلاميّة**، ص ١٤٢.

[٢] **المصدر نفسه**، ص ١٤٢.

[٣] مدكور، محمّد سلام، (١٣٩٣هـ/١٩٧٣م). **مناهج الاجتهاد في الإسلام في الأحكام الفقهية والعقائدية**، (ط١)، الكويت: جامعة الكويت، ص ٣٩٦.

[٤] الزحيلي، وهبة، (١٤٠٦هـ/١٩٨٦م). **أصول الفقه الإسلامي**، (ط١)، دمشق: دار الفكر، ج١، ص ٦٩٢.

[٥] مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص ٣٩٦.

[٦] **المصدر نفسه**، ص ٤٠٦.

[٧] **المصدر نفسه**، ص ٤٠٦.

١- تنقيح المناط:

التنقيح في اللّغة يُـــراد به التّهذيب والتّخليص والتّشذيب[١]؛ أمّا المناط فـــهو اســـم مكـــان الإناطة والتعليق[٢].

وعلى ذلك يكون مفهوم تنقيح المناط لغة تهذيب الشّيء وإزالة ما لا حاجة لنا به[٣].

ولذلك عرّف الأصوليّون تنقيح المناط بقولهم: (هو النّظر والاجتهاد في تعيين ما دلّ النصّ على كونه علّة من غير تعيينٍ بحذف ما لا مدخل له في الاعتبار ممّا اقترن به من الأوصاف كلّ واحـــد بطريقة)[٤].

فالمجتهد يعمل على تهذيب النصّ من الأوصاف الّتي لا أثر لها في ربط الحكم بها؛ كتعليل كفارة الفطر في رمضان بالوقاع، كما جاء في حديث الأعرابي الّذي قال فيه للنبيّ ﷺ (واقعت أهلي في رمضان ... فقـــــال لـــه النبيّ ﷺ " أعتق رقبة ")[٥].

هذا الحديث يدلّ على أنّ العلّة التي نيط بها الحكم – عتق رقبة - هي الوطء؛ إلاّ أنّ هذا الوطء يمكن أن تتّصل به أوصاف لا تأثير لها في الحكم؛ كأن يكون الواطئ أعرابيًا أو تكون الموطـــوءة زوجة.

فهذان الوصفان لا تأثير لهما في الحكم؛ فمن قام بعمليّة الوطء في نهار رمضان؛ مهمـــا كـــان وصفه؛ ومهما كانت حالة الموطوءة؛ فقد وجبت عليه الكفّارة؛ وهي عتق رقبة.

هنا تـــظهر عمليّة المجتهد في هذا النّوع من الاجتهاد؛ وهـــو استبعاد الأوصاف الّتي لا أثر لها في الحكم كالعروبة والأهليّة في هذه المسألة.

٢- تخريج المناط:

التّخريج في اللّغة بمعنى الاستخراج والاستخلاص، تقول: استخرج الشيء من المعدن خلّصه

---

[١] ابن منظور، **لسان العرب**، ج١٤، ص ٢٥٣. إبراهيم أنيس وآخرون، **المعجم الوسيط**، ج٢، ص ٩٤٤.

[٢] الزنجاني، محمود بن أحمد. **تهذيب الصّحاح**، (د.ط)، (تحقيق عبد السلام محمد هارون وأحمد عبد الغفور عطـــار)، دار المعـــارف، مصر، (د.ت)، باب الطاء، فصل النون، ج٢، ص ٤٦٦.

[٣] زايدي، عبد الرحمن، (١٤٢٦هـــ/٢٠٠٥مـــ). **الاجتهاد بتحقيق المنـــاط وســـلطانه في الفقـــه الإســـلامي**، (د.ط)، القـــاهرة: دار الحديث، ص ١٧٦.

[٤] الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج٣، ص٣٠٣.

[٥] أخرجه البخاري بشرحه **عمدة القارئ** للعيني، كتاب الصوم، باب إذا جامع في رمضان و لم يكن له شيء فتُـــصدّق عليـــه فليكفّـــر، (ط١)، (٢٥م)، (تحقيق عبد الله محمود محمّد عمر)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢١هـــ/٢٠٠١مـــ، رقم الحـــديث (١٩٣٦)، ج١١، ص ٤١.

من ترابه[١].

وعلى ذلك فتخريج المناط عند الأصوليّين هو: (النّظر في إثبات علّة الحكم الّذي دلّ النصّ أو الإجماع عليه دون علّته)[٢].

فعمل المجتهد هنا هو محاولة استنباط علّة الحكم؛ بأيّ طريقة من طرق مسالك العلّة كالسّبر والتّقسيم أو المناسبة وغير ذلك، فتخريج المناط خاصّ بالعلل المستنبطة[٣].

ومثال ذلك اجتهاد المجتهد في معرفة علّة تحريم الرّبا؛ هل هي الطّعم أم القوت أم الكيل؟[٤].

٣- تحقيق المناط:

التّحقيق في اللّغة التثبّتُ والتّصديق والإحكام والتّصحيح والتّيقّن، تقول: أحققت الأمر وأحققته إذا كنت على يقين منه، ويُقال: أحققت الأمر إحقاقا إذا أحكمته وصحّحته[٥].

فتحقيق المناط لغة هو وجود ربط قويّ بين شيئين حقيقة لوجود علاقة بينهما[٦].

ولذلك كان تحقيق المناط عند الأصوليّين هو: (النّظر في معرفة وجود العلّة في آحاد الصّور بعد معرفتها في نفسها، وسواء كانت معروفة بنصّ أو إجماع أو استنباط)[٧].

فالمجتهد هنا يعمل على تحقيق وجود علّة الأصل –التي عرفها عن طريق تنقيح أو تخريج المناط- في آحاد الصّور والفروع الّتي يريد معرفة الحكم الشّرعي لها؛ لتأخذ حكم الأصل، وهو الّذي يسمّى عند الأصوليّين بالقياس.

ومثال ذلك تطبيق المجتهد حكم الحرمة على كلّ مسكر؛ انطلاقا من أنّ علّة تحريم الخمر -وهو الأصل في المسألة- هي الإسكار.

فالنّبيذ مثلا فرع من الفروع، حكمه الحرمة قياسا على الخمر الّذي يُعتبر أصلا؛ للعلّة الجامعة بينهما وهي الإسكار[٨].

يخلص الباحث إلى أنّ الاجتهاد القياسيّ يمارسه المجتهد؛ انطلاقا من تنقيح المناط -إذا كانت

---

[١] ابن منظور، **لسان العرب**، ج ٤، ص٥٥، إبراهيم أنيس وآخرون، **المعجم الوسيط**، ج٢، ص ٢٢٤.

[٢] التفتازاني، مسعود بن عمر، **شرح التلويح على التوضيح**، (د.ط)، مكتبة صبيح، مصر، (د.ت)، ج٢،ص ١٥٦.

[٣] الزحيلي، **أصول الفقه الإسلامي**، ج١،ص ٦٩٤،٦٩٥.

[٤] انظر مذاهب العلماء في المسألة: **الموسوعة الفقهية الكويتية**، (ط٢)، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م، الكويت، ج٢٢،ص ٦٤- ٦٨.

[٥] ابن منظور، **لسان العرب**، ج ٣، ص ٢٥٦. إبراهيم أنيس وآخرون، **المعجم الوسيط**، ج٢، ص ١٨٧،١٨٨.

[٦] زايدي، **الاجتهاد بتحقيق المناط و سلطانه**، ص ١٧٨.

[٧] الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج٣، ص٣٠٢.

[٨] الزحيلي، **أصول الفقه الإسلامي**، ١/٦٩٤.

العلّة نصيّة أو مجمعا عليها- أو من تخريج المناط -إذا كانت العلّة مستنبطة- وصولا في الأخير إلى مرحلة تحقيق المناط في آحاد الصّور ليطبّق عليها الحكم الّذي ثبت عنده في الأصل؛ للعلّة الجامعة الّتي ثبتت عنده بتنقيح أو تخريج المناط.

ثالثا: الاجتهاد الاستصلاحي

هو أن يبذل المجتهد وسعه في استنباط حكم شرعيّ في المسائل الّتي لا وجود لنصّ شرعيّ فيها من كتاب أو سنّة، ولا وجود لإجماع فيها، ولا يمكن معرفة حكمها بالقياس أو الاستحسان؛ وذلك بتطبيق القواعد الكليّة للشّريعة الإسلاميّة[١].

إنّ القواعد الكليّة للشّريعة بصفة عامّة تندرج ضمن مسمّى قاعدة الاستصلاح عند الأصوليّين، وهم مختلفون في اعتبارها بين مضيّق وموسّع لها[٢].

والأصل فيها يرجع إلى جلب مصلحة أو دفع مفسدة عن الخلق وفق مقتضى قواعد الشّرع[٣].

فالمجتهد في هذا النّوع من الاجتهاد يعمل على ما لديه من قدرةٍ علميّةٍ في اكتشاف الحكم الشرعيّ في المسائل الّتي لا وجود فيها لنصّ شرعيّ من كتاب أو سنّة أو إجماع أو قياس أو استحسان.

ونحن في هذا العصر أحوج إلى هذا النّوع من الاجتهاد؛ حيث المستجدّات والنّوازل الحديثة في شتّى مجالات الحياة.

الفرع الرّابع: أقسام الاجتهاد باعتبار حكم الاجتهاد

ينقسم الاجتهاد باعتبار حكمه إلى خمسة أقسام هي: عينيّ، كفائيّ، مندوب، مكروه، محرّم.

أوّلا: الاجتهاد العينيّ

وذلك بالنّظر إلى حكمه بالنّسبة للمجتهد، فالاجتهاد في حقّه يكون واجبا عينيّا في الحالات الآتية:

١- واجب في حقّ نفسه؛ لأنّه يحتاج إلى العمل باجتهاده لا باجتهاد غيره؛ لأنّه مجتهد[٤].

---

(١) مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص ٤٠٦.

(٢) لمعرفة مذاهب العلماء في المسألة أنظر: حمدان، **تحقيق الأصول من إرشاد الفحول**، ص ٢٠٣/٢٠٤.

(٣) مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص ٤٠٦.و لمعرفة ضوابط المصلحة في الشريعة أنظر القرضاوي، **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية**، ص ٢٠٢- ٢٢٤، البوطي، محمّد سعيد رمضان، (١٤٠٢هـ/١٩٨٢مـ). **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية**، (ط٤)، بيروت: مؤسة الرسالة.

(٤) اللّكنوي، عبد العلي محمّد بن نظام الدّين محمّد السهالوي الأنصاري (ت ١٢٢٥هـ)، **فواتح الرّحموت بشرح مسلم الثبوت**، (ط١)، (٢م)،(ضبط وتصحيح عبد الله محمود محمد عمر)، دار الكتب العلمية، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م، ج٢، ص ٤٠٤.

٢- إذا سُئل المجتهد عن مسألة، ولا وُجود لغيره من المجتهدين[١]، سواء خيف فوات الحادثة أم لا[٢].

٣- إذا نزلت على المجتهد حادثة لا يعلم حكم الله فيها[٣].

الاجتهاد في هاته الحالات واجب عينيّ على المجتهد .

ثانيا: الاجتهاد الكفائيّ

هذا النّوع من الاجتهاد في مقابل النّوع الأوّل، فإذا سُئل المجتهد أو نزلت به حادثة وكان معه مجموعة من المجتهدين، فالاجتهاد في حقّهم في هذه الحالة واجب كفائيّ، فإذا بيّن أحدهم حكم اللّه فيها؛ سقط الإثم عن الجميع، وإذا سكتوا كلّهم؛ أثموا جميعا[٤].

ثالثا: الاجتهاد المندوب

هو بذل الوسع في معرفة أحكامٍ لمسائلَ محتملةَ الوقوع، فإذا وقعت كانت أحكامها معروفة[٥].

رابعا: الاجتهاد المكروه

يكون في حالة بذل الوسع في معرفة أحكامٍ لمسائل افتراضية لم تجر العادة بوقوعها؛ لأنّ الاشتغال بها تضييع للوقت[٦]؛ ولا ينتج منها آثار عمليّة.

خامسا: الاجتهاد المحرّم

هو بذل الوسع في استنباط أحكامٍ من أدلّة قطعيّةِ الثبوت والدّلالة؛ لا تحتملها الأدلّة نفسها، سواء كان الدّليل نصّا أو حكما مجمعا عليه[٧]، وهذا ليس اجتهادا أصلا كما يقول اللّكنوي[٨].

ويُمكن الإشارة إلى أنّ من المعاصرين من يذهب إلى أنّه يمكن الاجتهاد في الأدلّة القطعيّة؛ سواء من النّاحية النّظريّة أو التّطبيقيّة؛ وقد أشرنا إلى ذلك سابقا[٩].

---

[١] شعبان. محمّد إسماعيل، (١٤١٨هـ/١٩٩٨). **الاجتهاد الجماعي ودور المجامع الفقهية في تطبيقه**، (ط١)، بيروت: دار البشائر، حلب: دار الصابوني،ص ١٧.

[٢] **المصدر نفسه**، ص ١٧، اللّكنوي، **فواتح الرّحموت**، ج٢، ص ٤٠٤.

[٣] شعبان إسماعيل، **الاجتهاد الجماعي**، ص ١٧.

[٤] اللّكنوي، **فواتح الرّحموت**، ج٢، ص ٤٠٤.

[٥] **المصدر نفسه**، ج٢، ص ٤٠٤.

[٦] شعبان إسماعيل، **الاجتهاد الجماعي**، ص ١٧.

[٧] اللّكنوي، **فواتح الرّحموت**، ج٢، ص ٤٠٤.

[٨] **المصدر نفسه**، ج٢، ص٤٠٥،٤٠٤.

[٩] انظر هامش ص ٢٢ من هذه الرّسالة.

الفرع الخامس: أقسام الاجتهاد باعتبار موضوع الاجتهاد

ينقسم الاجتهاد باعتبار موضوعه إلى اجتهاد عقليّ واجتهاد شرعي.

أولا: الاجتهاد العقلي

هو ما كانت الحجّة فيه عقلية محضة كالمستقلات العقلية وقواعد لزوم دفع الضّرر المحتمل، وقُبح العقاب بلا بيان، واعتبار الأصل في الأشياء الإباحة[١].

ومثال ذلك استقلال العقل بالحكم أنّ ردّ الدّين واجبٌ، والظّلم حرامٌ، و الإحسان مندوبٌ إليه، وسوء الخلق مكروه، وتصرّف المالك في ملكه مباح[٢].

ثانيا: الاجتهاد الشّرعي

هو ما كانت الحجّة فيه شرعيّة كالإجماع والقياس والاستحسان والمصالح المرسلة ومذهب الصّحابي وسائر الأدلّة المختلف فيها[٣].

الفرع السّادس: أقسام الاجتهاد باعتبار صحّته وفساده

ينقسم الاجتهاد بهذا الاعتبار إلى اجتهاد صحيح و اجتهاد فاسد.

أوّلا: الاجتهاد الصّحيح

هو الاجتهاد الّذي صدر من مجتهد توفّرت فيه شروط الاجتهاد؛ في محلٍّ قابلٍ للاجتهاد[٤].

ثانيا: الاجتهاد الفاسد:

هو الاجتهاد الّذي صدر ممّن لا تتوفّر فيه شروط الاجتهاد، أومن مجتهد في غير محلّه[٥].

الفرع السّابع: أقسام الاجتهاد باعتبار الجهة الّتي صدر عنها

ينقسم الاجتهاد باعتبار الجهة الّتي صدر عنها الاجتهاد إلى اجتهاد فرديّ واجتهاد جماعيّ.

أوّلا: الاجتهاد الفردي

استفراغ المجتهد الجهد لدرك الأحكام الشّرعية[٦]، ومعظم تراثنا الفقهيّ من هذا النّوع من

---

[١] شعبان إسماعيل، **الاجتهاد الجماعي**، ص ١٨.

[٢] **المصدر نفسه**، ص ١٨.

[٣] **المصدر نفسه**، ص ١٨.

[٤] الجيزاني، محمّد بن حسين بن حسن، (١٤١٦هـ/١٩٩٦م). **معالم أصول الفقه عند أهل السنّة و الجماعة**، (ط١)، الدّمّام: دار ابن الجوزي، ص ٤٧٥. أنظر محلّ الاجتهاد: الدّسوقي، محمّد، (١٤٠٧هـ/١٩٨٧م). **الاجتهاد والتقليد في الشريعة الإسلامية**، (ط١)، الدّوحة: دار الثقافة، ص٧٨-٩٠.

[٥] الجيزاني، **معالم أصول الفقه عند أهل السنّة و الجماعة**، ص ٤٧٦.

[٦] انظر المفهوم الاصطلاحي للاجتهاد الفردي، ص ١٤- ٢٧.

الاجتهاد[١].

ثانيا: الاجتهاد الجماعيّ

سيأتي الحديث مُفصّلا عن مفهوم الاجتهاد الجماعي عند المُعاصرين في المبحث الأوّل من الفصل الأوّل[٢].

[١] ابن إبراهيم، **الاجتهاد وقضايا العصر**، ص ١٠٠.

[٢] انظر ص ٥٨-٨٣ من هذه الرّسالة.




المَبحَثُ الثّانِي

تجزّؤ الاجتهاد ،وطبقات المُجتهدين

ويحوي مطلبين

المطلب الأوّل: تجزّؤ الاجتهاد

المطلب الثاني: طبقات المجتهدين




المطلب الأوّل: تجزّؤ الاجتهاد

ذكرنا فيما سبق أنّ الاجتهاد ينقسم باعتبار القدرة العمليّة للمجتهد إلى اجتهاد مطلق واجتهاد مقيّد؛ والمقيّد بدوره يُطلق على المجتهد الّذي يقلّد إماما معيّنا في منهجيّة استنباط الأحكام أو الّذي يجتهد في باب أو مسألة دون سائر المسائل.

والمجتهد المقيّد اختلف الأصوليّون في حكم اجتهاده؛ بناء على اختلافهم في مسألة: هل الاجتهاد يتجزّأ أم لا؟.

وعلى ذلك فالمقصود بتجزّؤ الاجتهاد عند الأصوليّين هو: هل يجوز للمجتهد أن يجتهد:

١ - في باب فقهيٍّ دون غيره من الأبواب الفقهيّة؟

٢ — في مسألة دون غيرها من المسائل من نفس الباب الفقهيّ؟

اختلف العلماء في هذه المسألة إلى أربعة أقوالٍ؛ المنع مطلقا، الجواز مطلقا، جوازه في باب الفرائض دون غيره من الأبواب، جوازه في الأبواب دون المسائل.

هذه هي الأقوال الّتي ذهب إليها الأصوليّون في المسألة، وسنبيّن الأدلّة الّتي اعتمدوا عليها مع مناقشتها ومحاولة بيان الرّاجح منها.

إنّ الباحث ارتأى تفصيل القول في هذه المسألة؛ لما لها من علاقة وطيدة بموضوع الدّراسة —الاجتهاد الجماعي— الّذي ينبني عليها أساسا من حيث نوعية المجتهدين الّذين يمارسون الاجتهاد الجماعي، هل يُشترط فيهم الإطلاق أم يُكتفى بالمقيّدين فيه؟

من هنا إذن تظهر أهمّيّة التّفصيل في المسألة والرّأي الرّاجح فيها، وهو ما سيتبيّن فيما يأتي:

الفرع الأوّل: مذاهب العلماء في المسألة

أوّلا: القائلون بالمنع مطلقا

ذهب إلى هذا القول الشّوكاني[١] عند التحقيق والشّيعة في الظّاهر؛ بناء على تكييفهم أنّ الاجتهاد ملكة تحصيل الحجج[٢]، وهم الأقليّة[٣].

استدلّوا على ما ذهبوا إليه بما يأتي:

---

[١] **إرشاد الفحول**، ج٢، ص٧٢٧، ٧٢٨.

[٢] يقول **السيّد الطيّب خضري** —عند نقد قول القائلين بأنّ الاجتهاد ملكة- : (ولعلّ هذا يتناسب مع من يقول بعدم جواز تجزّي الاجتهاد فإنّ هذا مسلكهم...)، **بحوث في الاجتهاد فيما لا نصّ فيه**، ج١، ص ٠٩، وانظر مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص ٣٦٩، وص ١٦، ١٧ من هذه الرّسالة.

[٣] هم فقهاء الشّيعة خاصّةً انطلاقا من تكييفهم للاجتهاد بأنّه صفة راسخة بالمجتهد وليس فعلا له، انظر: تقيّ الحكيم، **الأصول العامّة للفقه المقارن**، ص ٥٦٣.

١- (الملكــة صفةٌ راسخةٌ بالنّفس أو استعــدادٌ عقليٌّ خــاصٌّ لتناول أعمالٍ معيّنةٍ بحــذقٍ ومهارةٍ)[١]؛ فالملكة بهذا المعنى لا تقبل التّجزئة[٢].

٢- إنّ المسألة المُجتهد فيها هي مسألة فقهيّة ضمن باب فقهيّ؛ ربّما كان أصلها في باب فقهــيّ آخر[٣]، فالمجتهد قد يغيب عنه أصل المسألة في المسائــل الّتي تجمع بين عدّة أبواب فقهيّــة؛ لأنّ الموضوعات الفقهيّة متسلسلة متساندة مرتبة، يرتبط أوّلها بآخرها، لا تنفصل حلقاته فيما بينها[٤].

والدّليل على ذلك قوله تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ، فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيراً لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ، وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْواً انْفَضُّــوا إِلَيْهَا وَتَرَكُــوكَ قَائِماً قُلْ مَــا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِــنَ اللَّهْوِ وَمِنَ التِّجَارَةِ وَاللَّهُ خَيْــرُ الرَّازِقِينَ﴾**[٥].

فهذه الآيات الكريمة تجمع بين عدّة أبواب فقهيّة كالصّلاة والبيع والتّجارة وطلب الرّزق وفضل التّعلّم؛ وإن كان المراد منها بيان حكم صلاة الجمعة؛ ممّا يُظهر أنّ أبواب الفقه مترابطة فيما بينها لا يسع المجتهد جهلها عند الاجتهاد في مسألة معيّنة[٦].

٣- إنّ المجتهد يجب أن يغلب على ظنّه حصول المقتضي وعدم المانع في الحكم المجتهد فيه، وهــذا لا يحصل له إلاّ إذا اطّلع على جميع مسائل الباب الفقهي؛ لأنّ المسائل يرتبط بعضها ببعض، فعدم اطّلاعه على مسائل الباب أو الأبواب الأخرى لا يؤدّي إلى غلبة الظنّ المفروضــة مــن المجتهــد الوصول إليها، و بالتّالي يفقد اجتهادَه اعتبارَه الشّرعي[٧].

٤- من لا يقدر على الاجتهاد في بعض المسائل لا يستطيع الاجتهاد في البعض الآخر[٨].

٥- إنّ القول بجواز تجزّؤ الاجتهاد يُؤدّي إلى الجمع بين الضّدّين –الاجتهاد والتقليد– وهمــا لا يجتمعان في شخص واحد[٩].

---

(١) نقلا من جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ج٢، ص ٤٢٠.

(٢) الفضلي، **الاجتهاد دراسة لظاهرة الاجتهاد الشرعي**، ص ٤٢.

(٣) الشوكاني، **إرشاد الفحول**، ج٢، ص ٧٢٧.

(٤) العمري، **الاجتهاد و التقليد في الإسلام**، ص ١٤٢/١٤٣.

(٥) الجمعة، الآيات ٩/١٠/١١.

(٦) العمري، **الاجتهاد و التقليد في الإسلام**، ص ١٤٢/١٤٣.

(٧) **المصدر نفسه** ج١، ص ٤٢٥، العلواني، **الاجتهاد في الإسلام**، ص ٧١.

(٨) الشوكاني، **إرشاد الفحول**، ج١، ص ٤٢٥.

(٩) الشافعي أحمد، **أصول الفقه الإسلامي**، ص ٤٩٢.

يجمع **الشّوكانيّ** أدلّة المانعين بقوله: (...فإنّ من لا يقتدر على الاجتهاد في بعض المسائل لا يقتدر عليه في البعض الآخر، وأكثر علوم الاجتهاد يتعلّق بعضها ببعض، ويأخذ بعضها بحجزة بعض، ولا سيما ما كان من علومه مرجعه إلى ثبوت الملكة؛ فإنّها إذا تمّت كان مقتدرا على الاجتهاد في جميع المسائل وإن احتاج بعضها إلى فريد بحث، وإن نقصت لم يقتدر على شيء من ذلك، ولا يثق من نفسه لتقصيره، ولا يثق به الغير لذلك، فإن ادّعى بعض المقصّرين بأنّه قد اجتهد في مسألة فتلك الدّعوى يتبيّن بطلانها بأن يبحث معه من هو مجتهد اجتهادا مطلقا فإنّه يورد عليه من المسالك والمآخذ ما لا يتعقّله)[١].

هذا النصّ من الشّوكاني يبيّن رأيه في المسألة، وهو واضح في أنّ الاجتهاد عنده لا يتجزّأ؛ للأمور الّتي ذكرها.

والسّبب الّذي جعل العلماء يقولون بعدم تجزّؤ الاجتهاد:

١- أنّ العالم لا يمكن أن تتوقّف معرفته فيما يعلمه؛ بل لابدّ منه أن يزداد معرفة بعد أخرى؛ حتّى يصل إلى مرتبة المجتهد المطلق؛ لأنّ ذلك شأن العلماء والمجتهدين[٢].

٢- الخوف من أن يكثر مُدّعو الاجتهاد في أبواب خاصّة من الفقه؛ فيُؤدّي ذلك إلى كثرة الآراء والمذاهب في المسائل الفقهية[٣].

هذه هي مجمل الأدلّة التي استند إليها هذا الفريق فيما ذهب إليه.

ثانيا: الجواز في باب الفرائض دون غيره

ذهب أصحاب هذا القول إلى أنّ المجتهد يجوز له الاجتهاد في باب الفرائض دون غيره من أبواب الفقه.

ومستندهم في ذلك أنّ باب الفرائض تنقطع صلته بالأبواب الأخرى؛ فإذا استوفى المجتهد شروط الباب جاز له الاجتهاد فيه دون غيره.

يقول **ابن القيّم**: (... ومن فرّق بين الفرائض وغيرها رأى انقطاع أحكام قسمة المواريث ومعرفة الفروض ومعرفة مستحقها عن كتاب البيوع والإجارات [كذا] والرّهون والنضال [كذا] وغيرها وعدم تعلقاها [كذا] وأيضا فإنّ عامّة أحكام المواريث قطعيّة وهي منصوص عليها في

---

(١) **إرشاد الفحول**، ج٢، ص ٧٢٨.

(٢) العمري، **الاجتهاد و التقليد في الإسلام**، ص ١٤٣.

(٣) العلواني، **الاجتهاد و التقليد في الإسلام**، ص ٧٢.

الكتاب والسنّة)[١].

ثالثا: الجواز في الباب الواحد وعدم جوازه في مسائلَ من الباب ذاته

ذهب أصحاب هذا القول إلى أنّ المجتهد إذا اطّلع على جميع مسائل الباب الفقهي، وعلم مدركها؛ فله الاجتهاد في ذلك الباب، أمّا الاجتهاد في المسألة الواحدة من الباب الفقهيّ دون سائر المسائل فلا.

وقد نسبت نادية العمري هذا القول إلى الأكثر؛ منهم الغزاليّ وابن تيمية.

يقول **الغزاليّ**: (وليس الاجتهاد عندي منصبا لا يتجزّأ؛ بل يجوز أن يُقال للعالم بمنصب في بعض الأحكام دون بعض، فمن عرف طريق النّظر القياسي؛ فله أن يفتي في مسألة قياسية؛ وإن لم يكن ماهرا في علم الحديث، فمن ينظر في مسألة المشتركة يكفيه أن يكون فقيه النّفس عارفا بأصول الفرائض ومعانيها؛ وإن لم يكن قد حصل الأخبار التي وردت في مسألة تحريم المسكرات أو في مسألة النّكاح بلا وليّ)[٢].

ويقول **ابن تيمية**: (لكن القدرة على الاجتهاد لا تكون إلاّ بحصول علوم تفيد معرفة المطلوب، فأمّا مسألة واحدة من فنٍّ فيبعد الاجتهاد فيها)[٣].

رابعا: الجواز مطلقا

ذهب أصحاب هذا القول إلى أنّ المجتهد إذا جمع أدلّة مسألة معيّنة من باب فقهيّ وفَقِهَهَا، وعلم مداركها وأصلها، وكان راسخا في الاستنباط؛ جاز له أن يجتهد فيها، وهو مذهب الجمهور[٤].

واستدلّوا إلى ما ذهبوا إليه بما يأتي:

١- يقول الرّسول ﷺ ﴿استفت نفسك وإن أفتاك الناس وأفتوك ﴾[٥]، يدلّ الحديث على أنّ

---

[١] شمس الدّين أبي عبد الله محمّد بن أبي بكر (ت ٧٥١ هـ). **إعلام الموقّعين عن ربّ العالمين**، (د.ط)، (٤م)، (تعليق طه عبد الرؤوف سعد)، دار الجيل، بيروت، (د.ت)، ج٤، ص ٢١٦.

[٢] **المستصفى**، ج١، ٣٤٥، ٣٤٦.

[٣] ابن تيمية، تقيّ الدّين أحمد الحرّاني (ت٧٢٨هـ). **مجموعة الفتاوى**، (ط١)، (٣٧م)، (إخراج: عامر الجزّار وانور الباز)، مكتبة العبيكان، الرّياض، دار الوفاء، المنصورة، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م، ج٢٠، ص ١١٣.

[٤] الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج٣، ص ١٦٤، الشنقيطي، **مذكرة في أصول الفقه**، ص ٣٧٠، العطّار، حسن بن محمد بن محمود. **حاشية العطّار على الجلال المحلي**، (د.ط)، دار الكتب العلمية، (د.ت)، بيروت، ج٢، ص٤٢٦.

[٥] رواه أحمد في **المسند** باللّفظ: حدّثنا يزيد بن هارون، حدثنا حماد بن سلمة، عن الزبير أبي عبد السلام، عن أيوب بن عبد الله بن مِكرَز عن وابصة بن معبد، قال: أتيست رسول الله ﷺ وأنا أريد أن لا أدع شيئا من البرِّ و الإثم إلاّ سألته عنه، وإذا عنده جمع فذهبت أتخطى النّاس، فقالوا: إليك يا وابصة عن رسول الله ﷺ إليك يا وابصة، فقلتُ: أنا وابصة، دعوني أدنو منه، فإنّه من أحبّ النّاس إليّ أن أدنو منه، فقال لي: ﴿ادن يا وابصة، ادن يا وابصة﴾ فدنوت منه حتى مست ركبتي ركبتيه، فقال: ﴿يا وابصة أخبرك ما جئت تسألني عنه أو=

الإنسان يجب أن يرجّح اجتهاده على اجتهاد غيره[١].

بالإضافة إلى ذلك؛ فإنّ الحديث يخاطب كلّ مسلم عاقل بالغ؛ يأمره أن يستفت قلبه ولو أفتاه المفتي؛ فمادام يتناول المسلم الّذي ليست لديه أدوات الاجتهاد والتّرجيح؛ فالمجتهد يتناوله من باب أولى؛ لما لديه من أدوات الاجتهاد الّتي تساعده في التّرجيح.

من هنا يظهر وجه الدّلالة في الحديث الّذي يبيّن أنّ المجتهد ملزم باتّباع اجتهاده ولو أفتى لـه غيره، فإذا اجتهد في مسألة وتبيّن له حكم الله فيها، لا يجوز له أن يعدل إلى اجتهاد غيره ولو أفتاه غيره في المسألة؛ ممّا يبيّن أنّ الاجتهاد قابل للتجزّؤ.

٢- قد يهتم العالم بباب من أبواب الفقه أو بمسألة من مسائله؛ فإذا حصلت له الملكة في ذلك الباب أو المسألة فله أن يستنبط الحكم الشرعيّ؛ لحصول غلبة الظنّ لديه في ذلك الحكـم[٢]؛ أي عرف الحقّ بدليله؛ فلا يجوز مخالفته[٣].

إنّ الواقع الّذي نعيشه يثبت أنّ الإنسان قد يحصل له علم في مسألة من المسائل؛ وإن لم يكن لديه علمٌ بمسائلَ أخرى؛ فالعالم بأدلّة مسائل البيع مثلا لا يُشترط فيه أن يعلم مسائل الجنائز أو مسائل المواريث وغيرها؛ ما دام قد حصل له الظنّ الغالب في استنباطه الحكم الشرعيّ في تلك المسألة[٤].

والواقع التّاريخي يثبت ذلك أيضا، عندما ترى الأئمّة الكبار يتوقفون في استنباط أحكامِ كثيرٍ من المسائل الّتي تُعرض عليهم.

فهذا مالكٌ سُئل عن أربعين مسألة؛ فأجاب في أربع، وقال في الأخرى لا أدري[٥].

= تسألني ؟﴾ فقلت: يا رسول الله فأخبرني، قال: ﴿جئت تسألني عن البِرِّ و الإثم﴾ قلت: نعم، فجمع أصابعه الثلاث فجعل ينكت بهـا في صدري ويقول: ﴿يا وابصة استفت نفسك، البرّ ما اطمأنّ إليه القلب، واطمأنت إليه النّفس، والإثم ما حاك في القلب، وتردّد في الصّدر وإن أفتاك النّاس وأفتوك﴾، رقم الحديث (١٨٠٠١)، ج٢٩، ص ٥٢٧، ٥٢٨، والدّارمي في **السّنن**، كتاب البيوع، باب دع ما يريبك إلى ما لا يريبك، رقم الحديث (٢٥٣٦)، ص ٨٢٥، قال **المناوي في فيض القدير**: (ورواه أحمد والدّارمي في مُسنديهما، قال النّووي في رياضه: إسناده حسن وتبعه المؤلف، فكان ينبغي له الابتداء بعزوه كعادته، ورواه أيضا الطبراني، قال الحافظ العراقي: وفيه عنده العلاء بن ثعلبة مجهول)، ج١، ٦٣٤، وأورده الألباني في **صحيح وضعيف الجامع الصغير** بلفظ (استفت نفسك وإن أفتـاك المفتـون) وحسّنه، رقم الحديث (٩٥٩)، ج١، ص ٣٢١.

[١] السّوسوة، **دراسات في الاجتهاد وفهم النصّ**، ص ٦٦.

[٢] **المصدر نفسه**، ص١٤١.

[٣] ابن القيّم، **إعلام الموقّعين**، ج٤، ص٢١٦.

[٤] **المصدر نفسه**، ص ١٤١/١٤٢.

[٥] الإيجي، **شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي لابن الحاجب**، ص ٣٧٤/٣٧٥.

وقال **الغزاليّ**: (وكم توقّف الشافعيّ بل الصحّابة في المسائل)[١].

فهؤلاء العلماء الأفذاذ توقّفوا في كثير من المسائل؛ ممّا يبيّن أنّ العلم ببعض المسائل والجهل ببعضها لا يقدح في صفة هؤلاء العلماء؛ فهم مجتهدون شهدت الأمّة ببلوغهم درجة الاجتهاد المطلق.

يقول **محمّد أبو زهرة**: (وهل يُتصوّر أنّ فقيها يكون عالما بمناهج القياس السّليم غير قادرٍ على تطبيقه في الأنكحة ويستطيع تطبيقه في المعاملات، نعم قد يكون علمه بجميع الأدلّة في باب بدون علمه بآخر، ولكن ليس معنى ذلك نزوله في الآخر عن مرتبة المجتهد إلى مرتبة المقلّد)[٢].

أضف إلى ذلك أنّ التّصرّف الّذي صدر منهم فيه دليل على جواز العلم ببعض المسائل؛ فلو لم يكن جائزا ما صدر منهم مثل ذلك.

ففي هذا بيان واضح في أنّ الاجتهاد يقبل التّجزّؤ.

٣- لو لم يتجزّأ الاجتهاد؛ لزم على المجتهد أن يعلم جميع أدلّة مسائل الفقه الإسلامي؛ وهذا منتفٍ؛ فكبار الأئمّة الّذين شُهد لهم بالاجتهاد المطلق كأبي حنيفة ومالك والشافعيّ وأحمد وغيرهم -رحمهم الله-، قد توقّفوا في كثير من المسائل لم يُجيبوا عنها مثل ما ذكر[٣].

فتوقّفُ هؤلاء الأئمّة عن الاجتهاد في بعض المسائل دليل على جواز تجزّؤ الاجتهاد؛ فلو لم يكن جائزا لما جاز منهم فعلُ ذلك.

٤- إنّ المجتهد إذا حصل له ظنٌّ غالبٌ في المسألة الّتي يجتهد فيها؛ لا يجوز له أن ينتقل من فهمه إلى فهم غيره؛ لأنّ تركَه لِما فَهِمَهُ باجتهاده؛ هو ترك للعلم واتّباع للرّيب، والرّسول ﷺ يقول: ﴿دع ما يَريبك إلى ما لا يَريبك﴾[٤].

فمادام الرّسول ﷺ ينهى عن الرّيب؛ وانتقال المجتهد من اجتهاده إلى اجتهاد غيره ريبٌ وتركٌ للعلم؛ فإنّ هذا الانتقال مُحرّم في حقّه؛ ممّا يبيّن أنّ المجتهد إذا توصّل إلى حكم في مسألة معيّنة فهو ملزم باتّباع اجتهاده، ممّا يعني أنّ الاجتهاد قابل للتجزّؤ[٥].

---

[١] **المستصفى**، ج٢، ص ٣٨٩.

[٢] (د.ت). **أصول الفقه**، (د.ط)، دار الفكر العربي، ص ٤٠٠.

[٣] مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**،ص ٣٦٨، السّوسوة، **دراسات في الاجتهاد وفهم النّص**، ص ٦٧.

[٤] أخرجه الترمذي، أبواب صفة القيامة والرقائق والورع، رقم الحديث (٢٥١٨)، ج٤، ص٢٨٦، وقال: (حديث حسن صحيح)، والإمام أحمد في **المسند**، ج٣، ص ٢٥٢، رقم الحديث (١٧٢٧)، وصحّحه الألباني، محمّد ناصر، (١٤٠٥هـ/١٩٨٥م). في **إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السّبيل**، (ط٢)، بيروت: المكتب الإسلامي، وقال: (وإسناده صحيح وسكت عليه الحاكم وقال الذهبي: (قلت: سنده قوي))، رقم الحديث (١٢)، ج١، ص ٤٤.

[٥] السّوسوة، **دراسات في الاجتهاد وفهم النّص**، ص ٦٦.

هذه هي معظم الأدلّة الّتي استدلّ بها القائلون بالجواز مطلقا.

الفرع الثّاني: مناقشة أدلّة المذاهب في المسألة

ستُناقش أدلّة القائلين بالمنع مطلقا والجواز مطلقا؛ لأنّ القائلين بالتّفصيل -عند التّحقيق- مردّ قولهم إلى القول القائل بالمنع مطلقا.

ولذلك فالاختلاف في المسألة يرجع في الأصل إلى قولين: المنع مطلقا والجواز مطلقا[١]، وعلى ضوئهما نناقش الأدلّة في المسألة، وبالله التّوفيق.

أوّلا: مناقشة أدلّة المجيزين

نوقشت أدلّة المجيزين بما يلي:

١- إنّ قول المجيزين بأنّ المجتهد يحصل له المقتضي وعدم المانع بجمع كلّ مدارك المسألة وأدلّتها؛ يُردّ عليه بأنّ من لا يقدر على الاجتهاد في مسألةٍ لا يقدر على الاجتهاد في البعض الآخر، وعلوم الاجتهاد يتعلّق بعضها ببعض؛ خاصّة ما كان مرجعه إلى الملكة[٢].

٢- ما قلتم به من أنّ الواقع التّاريخي يُثبت أنّ تجزّؤ الاجتهاد ممكن؛ يبطل إذا علمت أنّ ما صدر منهم إنّما كان ذلك لمانع أو للورع أو لعلمه بأنّ السّائل متعنّتٌ وقد تحتاج بعض المسائل إلى وقت وبحث، يشغل المجتهد عنه شاغل في الحال[٣].

ثانيا: مناقشة أدلّة المانعين:

نوقشت أدلّة المانعين بما يلي:

١- إنّ ما ذهب إليه المانعون مطلقا من أنّ الاجتهاد ملكةٌ؛ والملكة لا تتجزّأ؛ يستلزم أنّ الاجتهاد لا يتجزّأ، يمكن ردّه من ثلاثة وجوه:

الوجه الأوّل: إنّ القائلين بأنّ الاجتهاد لا يتجزّأ؛ هم الّذين يُكيّفون الاجتهاد على أنّه ملكة من الملكات؛ والباحث قد رجّح عند الحديث عن تكييف الاجتهاد في بداية الرّسالة؛ أنّ الاجتهاد فعلُ المجتهد، وليس ملكة من الملكات[٤]؛ ولذلك لا نسلّم لمن قال أنّ الاجتهاد لا يتجزّأ بناء على أنّ الاجتهاد ملكة من الملكات.

وفي هذا يقول المحقّق الشيعيّ **محمّد مهدي شمس الدّين**: (...بأنّ الاجتهاد ليس من الملكات،

---

[١] الدّسوقي، **الاجتهاد والتقليد**، ص ٩٢/٩١.

[٢] الشوكاني، **إرشاد الفحول**، ج٢، ص ٧٢٨.

[٣] **المصدر نفسه**، ج٢، ص ٧٢٧، ٧٢٨.

[٤] انظر تكييف الاجتهاد، ص ١٥-١٩ من هذه الرّسالة.

ولا دليل عـــلى ذلك، فإنّ الأدلّة المعرّفة له تدلّ على أنّه مرتبة عالية مـــن المعرفة بالأدلّة الشرعيّة تمكّن العارف بها من استنباط الحكم الشرعيّ/أو/ مـــن تحصيـــل الحجّة على الحكم الشرعي)[١].

الوجه الثاني: إنّ القول بأنّ الملكة لا تتجزّأ فيه نظر؛ لأنّ المحقّقين من الشّيعة أنفسهم يذهبون إلى أنّ الملكة يمكن لها أن تتجزّأ؛ من حيث الشدّة والضّعف والضّيق والسّعة والمحدوديّة والانبساط.

فمن حيث الشدّة والضّعف؛ يظهر ذلك من خلال:

١- أنّ أبواب الفقه ومداركه مختلفة.

٢- مدارك الأحكام تجمع بين السّهولة والصّعوبة.

٣- اختلاف الأشخاص في القدرة على الفهم وسعة الاطّلاع.

فهذه الجوانب الثلاثة تجعل الملكة عند الأشخاص مختلفة؛ فمن جمع بين سعة الاطّـــلاع وقـــوّة الفهم -مثلا-؛ نقول أنّ الملكة عنده شديدة؛ وبالتّالي يتيّسر لديه استنباط الأحكام في المسائل التّي يجتهد فيـــها، بخلاف من كان ضيّق الاطلاّع وقدرةُ الفهم لـــديه ضعيفة؛ فملكته في هذه الحال ضعيفة؛ وبالتالي يصعب لديه استنباط الأحكام في المسائل الّتي يجتهد فيها[٢].

فالملكة إذن تختلف حسب الأحوال والأشخاص والمسائل المجتهد فيها بناءً على ســـعة اطّـــلاع المجتهد وقدرته على الفهم، هذا من حيث الشدّة والضّعف.

أمّا من حيث الضّيق والسّعة والمحدودية والانبساط؛ فيظهر ذلك من خلال انبساط ملكته على الموضوع كلّه أو محدودةٌ ضيّقةٌ تنبسط على جزء منه[٣].

وعلى التّسليم أنّ الاجتهاد ملكة؛ فقد تبيّن ممّا سبق أنّ إمكانية تجزّئه حاصلة وواقعة مثلمـــا أنّ الملكة قابلة للتجزّؤ.

وفي هذا يقول **محمّد مهدي شمس الدّين:** (...وفي مقامنا ملكة الاجتهاد –إذا ســـلّمنا أنّـــه ملكة- هي حالة من حالات انطباع المعرفة في النّفس، وفي هذه الحالة يمكن أن تـــنقص وتزيـــد، ويمكن أن تكـــون في حالة من الكمال ويعرض لها النّقصان بالنّسيان وغيره مـــن عوارض الطّبع البشري)[٤].

ويقول **سلام مدكور** كذلك: (فدعواهم عدم التّجزّي [التجزّئ] واستنادهم في ذلـــك إلى أنّ الاجتهاد ملكة غير صحيح على هذا الوجه، فقد أشرنا إلى أن الملكة نفسها يمكن أن تكون جزئية

---

(١) **الاجتهاد والتقليد**، ص ١٤٥.

(٢) محمّد مهدي شمس الدّين، **الاجتهاد والتّقليد**، ص ١٤٥.

(٣) **المصدر نفسه**، ص ١٤٥/١٤٦.

(٤) محمّد مهدي شمس الدّين، **الاجتهاد والتّقليد**، ص ١٤٦.

بأن تقتصر دائرتها على موضوع واحد يُمارسه الشّخص، أو عدّة موضوعات مختلفة يمارسها أيضا، فيتكوّن له فيها ملكة يستطيع على مقتضاها الحكم إذا عمل فكْرَه ومارس مقدّمات النّتائج)[١].

الوجه الثّالث: إنّ التّجزّؤ الحاصل ليس في الملكة ذاتها؛ وإنّما حاصل في موضوعاتها ومجال عملها[٢].

وهذا مستفاد من خلال أقوال المحقّقين في تجزئة الملكة؛ كما سبق في الوجه الثاني من هذه الوجوه الثلاثة؛ إذ يتبيّن أنّ من كان متبحّرا في علم من العلوم تكون ملكته في ذلك العلم أقوى من غيره المحدودِ المَعارفِ في ذات العلم؛ وهذا بيِّنٌ لا يحتاج إلى بيان.

وعلى ذلك يترجّح القول بأنّ الملكة يمكن لها أن تتجزّأ؛ لا كما يظنّ البعض أنّها صفة راسخة في النّفس لا يمكن لها أن تتجزّأ.

٢ - ممّا استدلّ به أيضا المانعون مطلقا؛ ما ذهبوا إليه من أنّ العلوم أو المسائل مترابطة فيما بينها؛ فإذا اجتهد المجتهد في مسألة ربّما كان أصلها في مسألة أخرى.

إنّ مثل هذا الكلام يُردّ عليه من وجهين:

الوجه الأوّل: إنّ القائلين بالجواز لا يقرّون هذا الاجتهاد لكلّ من تسوّل له نفسه دخول باب الاجتهاد؛ و إنّما يريدون المجتهد الّذي يتوفّر فيه شرطان[٣]:

أ- أن تكون لديه القدرة العلميّة المتيقظة التي تعينه على إدراك الحكم الشرعي من دليله بعد معرفة أوجه الدّلالة، وهذا ما يتساوى به مع المجتهد المطلق.

ب- أن يكون عالما بموضع المسألة من الباب الفقهي، ويدرسها دراسة مستوعبة يحيط بها من كلّ جوانبها؛ متثبّتا من أدلّتها، جامعا بين الموازنة والتّرجيح.

فهذان الشرطان بمثابة الضّابط لمن يريد الاجتهاد في مسألة من مسائل الفقه الإسلامي، فمن لم يتوفّر فيه مثل هذين الشرطين لا سبيل له لولوج باب الاجتهاد؛ ولو استجمع أدلّة المسألة كلّها وعلى ذلك؛ لا يمكن والحال هذه أن يُتصوّر مُجتهدٌ يريد أن يستنبط حكما لمسألة معيّنة، وهو لا يعرف موقعها وأصلها وأدلّتها.

الوجه الثّاني: إنّ العلوم في حقيقتها ليست كليّة مترابطة غير قابلة للتجزّؤ؛ وفي هذا يقول

---

[١] مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص ٣٧٠.

[٢] **المصدر نفسه**، ص ١٤٧.

[٣] العمري، **الاجتهاد والتقليد في الإسلام**، ص١٤٠. القرضاوي، **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية**، ص ٨٠.

البوطي: (وعلى هذا فإنّ الشّروط التي يذكرها العلماء للاجتهاد، إنّما تتعلّق بالمسألة التي يريد الباحث أن يجتهد فيها، ذلك لأنّ العلم ليس حقيقة كليّة مترابطة غير قابلة للتجزّؤ، بل العلم بكلّ مسألة منفصل عن العلم بالمسائل الأخرى...)[١].

ثمّ يبيّن بعد ذلك أنّ هناك قدرا مشتركا بين المجتهد المطلق والمجتهد الجزئي – مثلما تبيّن في الوجه الأوّل - فيقول: (...ولكن ممّا لا ريب فيه؛ أنّ قاسما مشتركا من الملكة العلمية؛ يجب أن يكون متوافرا لدى كلّ من يريد أن يجتهد، كيف ما كان اجتهاده جزئيّا أم كليّا، فإنّ البحث في مسألة فقهيّة بعينها؛ يحتاج قبل كلّ شيء إلى وُجود ملكة فقهية في الجملة، ثمّ يحتاج بالإضافة إليها إلى جملة من المعارف والأصول الخاصّة بتلك المسألة ذاتها)[٢].

٣- إنّ الجمع بين الضدّين لا مورد فيه للاعتراض؛ لأنّ الظّاهريّة يحرّمون التقليد مطلقا، ويوجبون على الشّخص أن يرجع فيما يعرض له من مسائلَ إلى فقيهٍ لا يقول له رأيَه، وإنّما الدّليل الّذي استند إليه فيفهمَه؛ فهو مجتهد فيه، ولا يُقلّد في غير هذا الموضع وإنّما يسلك مسلكه[٣].

٤- إنّ القول بأنّ من لا يقدر على الاجتهاد في بعض المسائل لا يقدر على الاجتهاد في الأخرى مردود بالواقع التّاريخي الّذي يُثبت أنّ كثيرا من الأئمّة الأعلام والعلماء قد اجتهدوا في بعض **المسائل دون أن ينقص هذا من صفة الاجتهاد لديهم[٤]-أنظر أدلّة القائلين بالجواز مطلقا-.**

٥ - قولهم إنّ المجتهد لا يحصل له المقتضي وعدم المانع إلاّ إذا كان عارفا بجميع الأدلّة، مردود بما قلناه من أنّ المجتهد في المسألة لا يجتهد إلاّ إذا كان عارفا بجميع أدلّة المسألة وأصلِها ومداركِها؛ فمتى كان عالما بذلك حصل له المقتضي وعدم المانع[٥].

٦- إنّ القول بأنّ الأئمّة الأعلام توقّفوا عن الاجتهاد في بعض المسائل كان للورع أو لمانع أو بأنّ السّائل متعنّت أو المسألة تحتاج إلى بحثٍ؛ مردود بما يلي:

١ - الورع: إنّ الاجتهاد لا يستلزم من المجتهد التّورّع؛ لأنّ السّكوت عن حكم الشّرع إذا سُئل عنه حرام في حقّه مهما كانت حالته؛ خاصّة إذا علمت أنّ الّذين رُوي عنهم السّكوت بلغوا مرتبة المجتهد المطلق.

---

[١] البوطي، **الاجتهاد**، ص ١٦.

[٢] **المصدر نفسه**، ص١٦.

[٣] أبو زهرة، **أصول الفقه**، ص٤٠٠.

[٤] السّوسوة، **دراسات في الاجتهاد وفهم النصّ**، ص٦٨.

[٥] انظر رقم (٢) من هذه المناقشة.

٢ - المانع: يحتاج إلى معرفة الحالة حقيقة ليُعرف حـــكم الاجتهاد في ذلك المانع، فليست كلّ الموانع عذرا للمجتهد في عدم الاجتهاد.

٣ - التّعنّت: كذلك يحتاج إلى معرفة الحالة حقيقة؛ وهل يُعقل أن يكون كلّ السّائلين متعنّـــتين؛ خاصّة فيما رُوي عن مالك أنّه سكت في ستّ وثلاثين مسألة!!

٤ - المسألة تحتاج إلى بحث: نعم قد تكون المسألة تحتاج إلى بحث؛ ولكن نحن مع أئمّـــة أعـــلام بلغوا مرتبة المجتهد المطلق؛ وهل يُعقل من الّذي بلغ مرتبة المجتهد المطلق أن لا يعرف ستّا وثلاثـــين مسألة!! أضف إلى ذلك أنّ النّاس شهدوا لهم بدرجة الإطلاق، ولا منكر على ذلك.

الفرع الثّالث: التّرجيح

بعد هـــذه المناقشة يمكن القول أنّ أدلّة المجيزين أقوى، والضّرورة تقتـــضي في عـــصرنـــا أن يكون الاجتهاد قابلا للتجزّؤ.

إنّ علوم العصــــر وصلت إلى درجة من التّعقيد لا يمكن لأحد أن يجمع بينها كلّها؛ خاصّة إذا علمت أنّ علوم الاجتهاد بالذّات قد وصلت هي الأخرى إلى مرحلةٍ يجب على كـــلّ مجتهـــد أن يتخصّص في كلّ فنّ من فنونه كعلم الأصول وعلم الحديث وعلم التّفسير وغيرها.

إنّ الحياة المعاصرة الّتي وصلت إلى درجة كبيرة من الحضارة المتقدّمة المتشابكة تحتاج في كـــلّ مجالاتها إلى من يبيّن حكم الله فيها، وهذا يعسر من مجتهد واحد إن وُجد؛ فما بالك إن لم يوجد، وهـــل نقف أمام هذه الزّوبعة من المستجدّات مكتوفي الأيدي ننتظر مـــن يصل درجة الاجتهاد المطلق ليبيّن الحكم الشرعي؟ مضيّعين في نفس الوقت مصالح العباد!!

كلّ هذا يُؤيّد القول بأن يكون الاجتهاد في عصرنا متجزّئا- تخصّصٌ دقيقٌ- يجمع بين وسائل الاجتهاد والقدرة العلميّة الجيّدة ومعرفة الواقع حقّ المعرفة؛ مع التّرحيب بمن كانت له القدرة على الاجتهاد في كلّ المجالات شرط النّبوغ والتّبحّر والمعرفة الحقيقيّة.

يقول **عبد المجيد السّوسوة:** (ويميل المؤلّف إلى جواز تجزّؤ الاجتهاد، وخصوصا في هذا العصر الّذي تعقّدت فيه القضايا وتشعّبت فيه المسائل، وصار من الصّعب الاجتهاد في كلّ أبواب الفقه بينما يمكن الاجتهاد والتّخصّص في بعض أبواب الفقه، فمثلا لو أنّ عالما تخصّص في أبواب الفقه المتعلّقة بالاقتصاد واستكمل لذلك شروط الاجتهاد فإنّ اقتصاره على الاجتهاد في تلك المـــسائل يكون صحيحا، وكذلك يمكن لعالم آخر أن يجتهـــد في أبواب الفقه المتعلّقة بالسّياسة الشّرعية، وآخر في التّشريع الجنائي وهكذا)[١]. والله أعلم.

---

[١] **دراسات في الاجتهاد وفهم النصّ**، ص ٦٨.

بعد أن ترجّح الرّأي القائل بجواز تجزّؤ الاجتهاد، يستلزم القول بأنّ المجتهدين طبقات؛ فهنـــاك المجتهد المطلق والمقيّد، والمجتهد المنتسب ومجتهد التّرجيح وغيرها، والعلماء قد تكلّموا فيها، وهـــذا ما سيتبيّن في المطلب الثاني من هذا المبحث.

المطلب الثاني: طبقات المجتهدين

توصّل الباحث في المسألة السّابقة إلى أنّ الاجتهاد قابل للتجزّؤ، فمن كانت لديه وسائل الاجتهاد، واستجمع أدلّة المسألة وأدرك مداركها فلا مانع للاجتهاد فيها.

ولذلك ذهب العلماء إلى أنّ المجتهدين طبقات؛ بناء على ما ذهبوا إليه في مسألة تجزّؤ الاجتهاد.

والمتأمّل في أقوال العلماء عند الحديث عن طبقات المجتهدين يلحظ أنّها ترجع في مجملها إلى ثلاث؛ هي[١]:

الطّبقة الأولى: المجتهدون المستقلون.

الطّبقة الثانية: المجتهدون المنتسبون.

الطّبقة الثالثة: المجتهدون في المذهب.

الفرع الأوّل: المجتهدون المستقلّون

المجتهد المستقلّ هو من يجتهد في تأسيس الأصول والاجتهاد في الفروع؛ دون تقييد بمنهج معيّن؛ فهو يتعامل مع النّصوص الشّرعية مباشرة باستخدام أدوات الاجتهاد المختلفة؛ انطلاقا من القواعد التي أسّسها والمنهج الّذي رسمه في الاجتهاد؛ سواء كانت المسألة نصيّة أم غير نصيّة[٢].

ومن هؤلاء فقهاء الصّحابة ﷺ وأئمّة المذاهب؛ أبو حنيفة ومالك والشّافعي وأحمد والأوزاعي والثوري واللّيث بن سعد -رحمهم الله- وبعض تلاميذ هؤلاء الّذين سلكوا مسلكهم عن اقتناعٍ لا تقليدا لهم[٣].

الفرع الثاني: المجتهدون المنتسبون

المجتهد المنتسب هو من يتقيّد بمنهج إمامه في استنباطه الأحكام، فهو ملتزم به -المنهج- لا يحيد عنه في اجتهاده، من هنا جاءت تسميته بالمجتهد المنتسب[٤].

والمجتهد المنتسب قد يخالف مذهب إمامه في الفروع؛ إلاّ أنّ الأصول التي اعتمد عليها هي أصول إمامه لا يخرج عنها[٥].

---

(١) ذهب إلى ذلك الدسوقي في كتابه **الاجتهاد والتقليد**، انظر ص ١٣٢.

(٢) ابن القيّم، **إعلام الموقعين**، ج٤،ص ٢١٢، مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص ٤٢٠، العلواني، **الاجتهاد والتقليد**، ص ٦٣، السّوسوة، **دراسات في الاجتهاد**، ص ٦١/٦٢، الدّسوقي، **الاجتهاد والتقليد**، ص ١٢٧. المرعشلي، محمّد عبد الرحمن، (١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م). **اختلاف الاجتهاد وتغيره وأثر ذلك في الفتيا**، (ط١)، بيروت: مجد المؤسسة الجامعية، ص ٦٨.

(٣) الدّسوقي، **الاجتهاد والتقليد**، ص ١٢٧.

(٤) **المصدر نفسه**، ص ١٢٨/١٢٩.

(٥) السّوسوة، **دراسات في الاجتهاد وفهم النص**، ص ٦٢.

والفـــرق بين المجتهد المنتسب وبعض تلاميذ الأئمّة الّذين ينتمون إلى الطبقة الأولى، هو اقتناع هؤلاء التلاميذ بمنهج إمامهم في الاجتهاد وكأنّه منهج خاصّ بهم، أمّا المجتهد المنتسب فأخذ المنهج تقليدا لا اقتناعا[١][٢].

وهؤلاء الطّبقة قد يكونون مجتهدين مطلقين يجتهدون في كلّ المسائل والأبواب من دون تقييـــد بباب أو مسألة معيّنة، وقد يكونون مجتهدين مقيّدين ليست لهم صفة الإطـــلاق، فيجتهـــدون في بعض المسائل أو الأبواب دون غيرها[٣].

فالمطلق والمقيّد من هذه الطّبقة يتفقان في سلوك منهج الإمام في الاجتهاد؛ إلاّ أنّهما يختلفان في قدرة الاستنباط.

وممّن ينتمي إلى هذه الطّبقة المزني من أصحاب الشافعي[٤].

الفرع الثالث: المجتهدون في المذهب

المجتهد في المذهب هو من يلتزم في اجتهاده بمذهب معيّن لا يخرج عن إطار ذلـــك المـــذهب، وينحصر عمل هؤلاء في التّخريج والتّرجيح، خلافا لما ذهب إليه البعض في جعل من يـــستخلص قواعد وضوابط المذهب طبقة مستقلة، أو جعل المفتين والمقلّدين طبقة من طبقات المجتهدين.

فالّذي يستنبط القواعد والضوابط إنّما يفعل ذلك ليخرّج عليها ويجتهـــد في المـــسائل غـــير المنصوصة والمستجدات.

أمّا الّذي يفتي أو يُقلّد هل له دور في عمليّة الاجتهاد؟ لا نرى ذلك؛ لأنّ عمل المفتي عبارة عن الوقوف عمّا رجّحه السّابقون؛ أمّا المقلّد فهو اتّباع محض لا مجال فيه للنّظر أو الاجتـــهاد؛ فهـــم بذلك نقلة ورواة لا غير.

وفي هذا يقول **محمّد الدّسوقي**: (ولا مجال لاعتبار المقلّدين الّذين لا حظّ لهم في أيّ لون مـــن ألوان النّظر في طبقات المجتهدين على خلاف ما ذهب ابن عابدين، فقد رأى أنّ الّذين يعرفـــون أرجح الأقوال طبقة، والّذين يستطيعون فهم الكتب ولا يستطيعون التّرجيح بين الرّوايات طبقـــة أخرى، وكيف لهؤلاء أن يفهموا الكتب ثمّ لا يمكنهم التّرجيح بين ما فهموا؟ إنّهم لو فهموا مـــا يقرأون [كذا]حق الفهم لاستطاعوا الموازنة والتّـــرجيح، فـــعجزهم عن هـــذا دليل على أنّهم لم

---

(١) الدّسوقي، **الاجتهاد والتقليد**، ص ١٢٩.

(٢) إنّ القول بأنّ المجتهد المنتسب أخذ منهج إمامه تقليدا لا اقتناعا غيرُ مُسلّمٍ به؛ فكيف يعمل المجتهد بمنهجٍ ويُؤسّـــس عليـــه الأحكـــام الشرعية للتوصّل إلى الحلال والحرام وهو غير مُقتنع به، إنّ هذا القول من محمّد الدّسوقي لا يُمكن قبوله.

(٣) العلواني، **الاجتهاد والتقليد**، ص ٦٣/٦٤.

(٤) المرعشلي، **اختلاف الاجتهاد وأثر ذلك في تغير الفتيا**، ص ٦٩.

يفهموا كما ينبغي أن يكون الفهم، والّذين يعرفون أرجح الأقوال إن كانت معرفتهم مـــصدرها الوقوف على ما قـــام به المرجّحون قبلهم فهم نقلة ورواة، وليس لهم ضرب من الاجتهاد، أمّا إذا كانت معرفتهم بناء على دراسةٍ وموازنةٍ فَهُم من طبقة المجتهدين في المذهب، وبذلك لا سبيل إلى أن يكون هؤلاء أو أولئك طبقةً من طبقات المجتهدين)[١].

فلا داعٍ إذن من جعل هؤلاء طبقات مستقلة، ولذلك فالمجتهد في المذهب ينحـــصر عملـــه في التّخريج أو التّرجيح، فمن هو مجتهد التّخريج ومجتهد التّرجيح.

أوّلا: مجتهد التّخريج

هو الّذي أحاط وضبط أصول المذهب فيستطيع من خلالها الاجتهاد في المستجدّات أو تفصيل قولٍ مجملٍ أو حكمٍ مبهمٍ ورَدَ عن إمام المذهب أو أصحابه بالمقايسة والنّظر في تلك الأصول[٢]، من هؤلاء الرّازي وابن رشد .

ثانيا: مجتهد التّرجيح

هو الّذي يُرجّح بين الرّوايات الّتي وردت في المذهب في المسألة الواحدة بنـــاء علـــى قواعـــد الترجيح الّتي وضعها علماء المذهب[٣]،ومن هؤلاء المرغيناني والقدوري .

هذه هي طبقات المجتهدين المعتبرة الّتي ذكرها العلماء بوجه عام، وغير هذه لا يمكن أن تُعتـــبر طبقة مستقلّة للاعتبار الّذي أشرنا إليه سابقا.

فلا تجد من الطّبقات الّتي ذكرها العلماء -غيرَ الّتي ذكرنا- إلاّ تنتمي إلى إحـــدى الطّبقـــات المذكورة –المجتهد المستقل، المجتهد المنتسب، المجتهد في المذهب-.

وقبل الانتقال إلى الفصل الأوّل من هذه الرّسالة، نقدّم خلاصة لأبرز النّتائج الّتي توصّلنا إليها في هذا الفصل، وهي كالآتي:

١- الاجتهاد فعلٌ يُمارسه المجتهد في استنباطه الأحكام، وليس صفة له كما ذهب إلى ذلـــك بعض العلماء، فصفة الاجتهاد لا يمكن أن يتّصف بها المجتهد إلاّ بعد ممارســـته العمليّـــة الاجتهادية عدّة مرّات، فقبل أن يتّصف بها قد سبقها فعل الاجتهاد.

٢- إنّ أنسب تعريف للاجتهاد هو الّذي يُعرّفه مُطلقا خاليا من القيود الّتي تُقلّص من مفهومه أو تحصره في مجال محدّد.

---

[١] **الاجتهاد والتقليد**، ١٣١/١٣٢.

[٢] مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص ٤٢٠/٤٢١.

[٣] **المصدر نفسه**، ص ٤٢١. السّوسوة، **دراسات في الاجتهاد وفهم النصّ**، ص ٦٣.

٣- إنّ للاجتهاد أنواع عديدة نظرا لاعتبارات مختلفة، أهمّهـــا الاجتهـــاد المطلـــق والمقيّد، والإنشائي والانتقائي، والبياني والقياسي والاستصلاحي، والفـــردي والجماعي، والعيني والكفائي.

٤- اختلف العلماء في مسألة تجزّؤ الاجتهاد إلى عدم قابليّته وهو اتجاه المقلّـــين، وإلى قابليّـــة ذلك وهو اتجاه الجمهور، وهو الأصحّ في نظرنا للأدلّة الّتي ذكرناها؛ وهو المفهوم الّـــذي ينسجم مع موضوع الدّراسة (الاجتهاد الجماعي).

٥- طبقات المجتهدين المعتبرة عند العلماء المحقّقين هي: المجتهـــدون المـــستقلون، المجتهـــدون المنتسبون، المجتهدون في المذهب.

هذه أهمّ النّتائج التي توصّلنا إليها في هذا الفصل، وبعده ننتقل إلى الحديث عن حقيقة الاجتهاد الجماعي وتاريخه وحجيّته، وباللّه التوفيق نبدأ.




الفصل الأوّل

حقيقة الاجتهاد الجماعي وتاريخه وحجيّته

ويحوي ثلاثة مباحث

المبحث الأوّل: حقيقة الاجتهاد الجماعي

المبحث الثاني: تاريخ الاجتهاد الجماعي

المبحث الثالث: حجيّة الاجتهاد الجماعي







المَبحَثُ الأوّلُ

حقيقة الاجتهاد الجماعي

ويحوي ثلاثة مطالب

المطلب الأوّل: بيان أهمّ أقوال المعاصرين في الاجتهاد الجماعي ومُناقشتها

المطلب الثاني: بيان أهمّ تعريفات المُعاصرين للاجتهاد الجماعي ومناقشتها

المطلب الثّالث: التّعريف الرّاجح وبيان ضوابطه




تمهيد

يُعتبر الاجتهاد الجماعيّ من المصطلحات المعاصرة الّتي ليس للأصوليّين المتقدّمين فيها تعريف؛ ولذلك حاول بعض المعاصرين تقديم محاولات تبيّن ماهيته ومفهومه وحقيقته جيّدا؛ فكانت في أغلبها عبارة عن أقوال ووجهات نظر حول الاجتهاد الجماعيّ المعاصر وكيفيّة قيامه وما هي عناصره وشروطه ومن لهم الأولويّة في ممارسته؟ -إلى غيرها من العناصر التي تشكّل الاجتهاد الجماعيّ في عصرنا الحاضر- ولا يقصد أصحابها وضع حدٍّ أو تعريفٍ لمصطلح الاجتهاد الجماعيّ باعتباره مصطلحا أصوليّا؛ إلاّ القليل منهم ممّن أراد ذلك.

وهذه الأقوال ووجهات النّظر اختلفت حقيقةً فيما بينها اختلافا بيّنا؛ من حيث تكييف الاجتهاد الجماعيّ، أهو إجماع في نفسه؟ أم الإجماع ثمرة من ثمراته؟ أم نوع من أنواع الاجتهاد بشكل عام؟

ونشير إلى أنّه في نفس الوقت اتّفقت -الأقوال والتعريفات- في بعض الأسس الّتي يلزم توفّرها في الاجتهاد الجماعيّ، وهذا ما سنبيّنه ونتطرّق إليه لاحقا.

ولمعرفة ماهيته جيّدا؛ نحاول أن نبرز أهمّ الأقوال والتّعريفات؛ ثمّ ملاحظتها بدقّة ومناقشتها وبيان الرّاجح منها؛ قصد محاولة الوصول إلى المفهوم الصّحيح للاجتهاد الجماعيّ في نظرنا، وما يجب توفره في الاجتهاد ليكون جماعيّا؛ وذلك وفق العناصر الآتية :

المطلب الأوّل: بيان أهمّ الأقوال حول الاجتهاد الجماعيّ ومناقشتها

المطلب الثاني: بيان أهمّ تعريفات الاجتهاد الجماعيّ ومناقشتها

المطلب الثالث: التّعريف الرّاجح

المطلب الأوّل: بيان أهمّ الأقوال حول الاجتهاد الجماعي ومناقشتها

الفرع الأوّل: قول عبد الوهّاب خلاّف

يُعتبر **عبد الوهّاب خلاّف** من الأوائل الّذين تكلّموا عن الاجتهاد الجماعيّ إذ يقول: (الّـــذين لهم الاجتهاد بالرّأي هم الجماعة التّشريعيّة الّذين توافرت في كـــلّ واحـــد منـــهم؛ المـــؤهّلات الاجتهادية التي قرّرها علماء الشّرع الإسلاميّ، فلا يسوغ الاجتهاد بالرّأي لفرد مهما أوتي مـــن المواهب واستكمل من المؤهّلات؛ لأنّ التّاريخ أثبت أنّ الفوضى التّشريعيّة في الفقه الإسلاميّ كان من أكبر أسبابها الاجتهاد الفردي... فباجتهاد الجماعة التّشريعيّة المتوافرة في أفرادهـــا شـــرائط الاجتهاد تُنفى الفوضى التّشريعيّة وتشعب الاختلافات، وباستخدام الطّرق والوسائل التي مهّدها الشّرع الإسلاميّ للاجتهاد بالرّأي يُؤمن الشّطط ويُـــسار علـــى ســـنن الـــشّارع في تـــشريعه وتقنينه)[١].

المتأمّل في هذا النصّ يستخلص منه ما يلي:

١- لم يُرد خلاّف وضع حدٍّ لمصطلح الاجتهاد الجماعيّ؛ وإنّما أراد أن يبيّن تصوّره لما يجب أن يكون عليه الاجتهاد الجماعيّ.

٢- يذهب –خلاّف- إلى أنّ الاجتهاد المعاصر يجب أن تقوم به جماعة المجتهدين؛ ولا يمكن أن يُمارسه فرد بمفرده مهما أوتي من مؤهّلات.

هذا ما لا يراه الباحث؛ لأنّ الاجتهاد مهما اتّجه إلى الممارسة الجماعيّة؛ فإنّـــه لا يقطـــع الطّريق أمام الاجتهاد الفرديّ، بل الاجتهاد الجماعيّ قبل أن يكون جماعيّا كان اجتهادا فرديّا.

بالإضافة إلى ذلك فإنّ الاجتهاد الفرديَّ قامت عليه مذاهب معتبرة لا زالت متّبعـــة عنـــد جمهور المسلمين، وهناك بعض المسائل المستعجلة أو الشّخصية تحتاج إلى اجتهاد فـــرديّ دون اللّجوء إلى الاجتهاد الجماعيّ[٢].

٣- يشترط خلاّف شرطين يجب أن يتوفّرا فيمن يُمارس العملية الاجتهاديّة الجماعيّة؛ هما:

أ- يجب أن تتوفر فيهم شروط الاجتهاد الّتـــي وضعها الأصوليّون فـــي الاجتهاد

---

[١] (١٣٩٨هـ/١٩٧٨). **مصادر التّشريع فيما لا نصّ فيه**، (ط٤)، الكويت: دار القلم، ص ١٣.

[٢] خالد، حسين خالد، (١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م). التحقيق في مُصطلح الاجتهاد الجماعيّ. **المـــسلم المعاصـــر**. (١١٥)، الـــسنة ٢٩، ص ١٧.

الفردي[١].

ب- يجب على الممارسين للاجتهاد الجماعيّ أن يستخدموا الوسائل والطّرق الشّرعيّة في اجتهاداهم.

٤- يبيّن الغاية من الاجتهاد الجماعيّ؛ وهي تأمين الشّطط وعدم الوقوع في الفوضى التشريعيّة.

هذا ما يمكن ملاحظته على قول خلاّف حول الاجتهاد الجماعيّ، وهو واضح -كما قلنا- في عدم إرادته تعريف الاجتهاد الجماعيّ أو وضع حدٍّ له؛ لأنّ مواصفات التّعريف لا تتوفّر فيه.

الفرع الثاني: قولا يوسف القرضاوي

يقول **القرضاوي** عند حديثه عن ضرورة الاجتهاد في عصرنا: (وينبغي أن يكون الاجتهاد في عصرنا؛ اجتهادا جماعيّا في صورة مجمع علميّ يضمّ الكفايات الفقهيّة العالية، ويُصدر أحكامه في شجاعة وحريّة بعيدا عن كلّ المؤثّرات والضّغوط الاجتماعيّة والسياسيّة ...)[٢].

ويقول في موضع آخر: (...الّذي يتشاور فيه أهل العلم في القضايا المطروحة، وخصوصا فيما يكون له طابع العموم ويهمّ جمهور النّاس)[٣].

القرضاوي في هذا الكلام لا يُعرّف الاجتهاد الجماعيّ؛ وإنّما يجعله السّبيل الوحيد الّذي يتمّ من خلاله الاجتهاد في عصرنا الحاضر، ويحصره في المجمع العلميّ الّذي يُمارس هذا النّوع من الاجتهاد.

إنّ حصر الاجتهاد المعاصر في الاجتهاد الجماعيّ؛ والاجتهاد الجماعيَّ في المجمع العلمي فقط غير ممكنٍ للأمرين الآتيين:

أ- يُؤدّي إلى التّضييق في ممارسة الاجتهاد، لأنّ المؤهّلين للاجتهاد من علماء الأمّة لا يمكن لهم المشاركة جميعا في جلسات المجامع الفقهيّة؛ خاصّة إذا علمت أنّ العضوية تخضع لاعتبارات عديدة غير موضوعيّة[٤].

---

[١] سيتطرّق الباحث إلى هذه الشروط عند الحديث عن شروط العضوية في الممارسين للاجتهاد الجماعي في العصر الحاضر، انظر ص١٧٥- ١٨١ من هذه الرّسالة.

[٢] **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية**، ص ١١٩.

[٣] **المصدر نفسه**، ص ٢٤١.

(٤) انظر عقباتٌ في طريق الاجتهاد الجماعي (الضغوط السّياسيّة) ص ٢٠١- ٢٠٩ من هذه الرّسالة.

ب- ومن جهة أخرى فإنّ الواقع يشهد بوجود عدّة مؤسّسات تمارس الاجتهاد الجماعيّ وليست مجامع فقهيّة؛ ممّا يؤدّي بنا إلى القول أنّ الاجتهاد الجماعيّ يمكن أن تمارسه مؤسّسة علميّة غير المجامع الفقهيّة؛ كمجالس الفتوى الوطنيّة في الدّول، والمجالس الخاصّة ببعض الأقاليم والمُجتمعات الخاصّة ومسلمي الغرب وغيرها.

الفرع الثالث: قول توفيق الشّاوي

يقول **توفيق الشّاوي**: (اجتهاد الأمّة نوعٌ من الاجتهاد الجماعيّ، ولكنّه أوسع نطاقا، فإنّ العرف جرى على أنّ المقصود بالاجتهاد الجماعيّ هو: تخصيص مهمّة البحث واستنباط الأحكام بمجموعة محدودة من العلماء والخبراء والمتخصّصين، سواء مارسوا ذلك بالشّورى المرسلة أم في مجلس يتشاورون فيه ويتداولون حتى يصلوا إلى رأيٍ يتّفقون عليه، أو ترجّحه الأغلبيّة، ويصدر قرارهم بالشّورى، ولكن يكون في صورة فتوى)[١].

قول الشّاوي هذا لا يمكن اعتباره تعريفا أو حدّا للاجتهاد الجماعيّ باعتباره مصطلحا أصوليّا، وإن كان في حقيقته يشير إلى بعض ما يجب أن يتضمّنه التّعريف؛ ببيان الرّكائز الّتي يقوم عليها الاجتهاد الجماعيّ؛ المُتمثّلة فيما يلي:

١- ربط الاجتهاد الجماعيّ بالشّورى، وهذا أهمّ عنصر في الاجتهاد الجماعيّ، وهو التّشاور بين أهل العلم في استنباط الأحكام؛ دون تخصيصها بالتّشاور المباشر –المقابلة-، فيمكن أن تكون مرسلةً عبر المكاتبات أو إحدى وسائل الاتّصال الحديثة كالهاتف والإنترنت وغيرها.

إلاّ أنّ الشورى المرسلة لا يمكن أن تؤدّي المقصود الأصلي من التّشاور في الاجتهاد، وهو مبادلة الآراء والمناقشة بين المجتهدين، لأنّ المقابلة تؤدّي إلى أن يبيّن أحدهم خطأ الآخر، أو يُكمّل فكرته، أو يُرشده إلى بعض المعاني الّتي تخفى عن البعض الآخر.

فالشّورى المباشرة هي الأنجع -حسب رأي الباحث- في الاجتهاد الجماعيّ من الشورى المرسلة[٢]؛ إلاّ في حالات الضّرورة الّتي تستلزم الاجتهاد ولو دون اللّقاء في مجلس واحد.

---

(١) الشاوي، توفيق، (١٤١٣هـ/١٩٩٢م). **فقه الشورى والاستشارة**، (ط٢)، المنصورة: دار الوفاء، ص٢٤٢.

(٢) هي الشّورى الّتي لا يجلس فيها المتشاورون في مجلس واحد كالمراسلات والمكاتبات أو عن طريق الإنترنت أو غير ذلك.

والاجتهاد الجماعيّ ليس إلاّ الشّورى في واقعنا المعاصر؛ ولذلك فالشّورى أهمّ عنصر يجب توفّرُه في ممارسة الاجتهاد الجماعيّ.

وفي هذا يقول **كمال الدّين إمام**: (... والاجتهاد الجماعيّ في الفقه المعاصر ليس إلاّ الشّورى في مجال الرّأي عند الفقهاء ...)[١].

ويقول **البوطي**: (... أنّ الشّورى في الشّريعة الإسلاميّة... وإنّما هي تعاون على استنباط أحكام الله تعالى ...)[٢].

٢- يبيّن الشّاوي أنّ الرّأي المعتبر في الاجتهاد الجماعيّ هو اتّفاق المجتهدين أو أغلبيّتهم، وهذا ما يذهب إليه الباحث، أمّا إذا تمسّك كلّ واحد برأيه و لم يصدر منهم قرار مشترك؛ فلا يُعتبر ذلك اجتهادا جماعيّا وإن جلسوا إلى طاولة واحدة يتشاورون فيها.

وكذلك إذا اتّفقوا جميعا؛ فلا يُعتبر ذلك إجماعا بالمعنى الأصوليّ، لأنّهم ليسوا كلّ المجتهدين وإنّما بعضهم؛ إلاّ في حالة ما إذا اجتمع جميع مجتهدي الأمّة.

٣- يشير قول الشّاوي إلى تعاون فقهاء النصّ مع فقهاء الواقع -المختصّين والخبراء- في المسائل العلميّة المعقّدة الّتي تحتاج إلى تخصّص دقيقٍ لا يستطيع فقهاء النصّ الإلمام بها عادة؛ خاصّة في واقعنا المعاصر الّذي تعقّدت فيه العلوم.

وهذا التّكامل بين فقهاء النّص وفقهاء الواقع؛ نرى أنّه من الشّروط الأساسيّة الّتي ينبغي توفّرها في ممارسة الاجتهاد الجماعيّ؛ خاصّة في المسائل الّتي تحتاج إلى مختصّين وخبراء.

أمّا قطب سانو فقد انتقد هذا التّصوّر للاجتهاد الجماعيّ انتقادا شديدا؛ وفنّده و لم يرتضه، سيأتي لاحقا الإشارة إلى ذلك عند بيان رأيه[٣].

١- استعمل الشّاوي مصطلح (تخصيص) للتّعبير عن الاجتهاد، والاجتهاد في الحقيقة ليس تخصيصا بل بذلٌ للجهد، فكان من الأوْلى؛ الابتعاد عن المصطلحات الّتي لا تُعبّر عن المقصود[٤].

---

[١] كمال الدّين إمام، محمّد، (١٤١٧هـ / ١٩٩٧م). إعداد الممارسين للاجتهاد الجماعي. **المسلم المعاصر**. (٨٣)، السّنة ٢١، ص٩٤ .

[٢] (١٩٨٩م). خصائص الشورى ومقوّماتها في: (المجمع الملكي لبحوث الحضارة)، **الشورى في الإسلام**، (د.ط)، (٣م)، عمّان: مؤسسة آل البيت، ج٢، ص ٤٩٧ .

[٣] انظر ص ٦٥ من هذه الرّسالة.

[٤] خالد حسين الخالد، التحقيق في مصطلح الاجتهاد الجماعي، **المسلم المعاصر**، (١١٥)، ص ١٩.

٢- أشار الشّاوي إلى أنّ القرارات المنبثقة عن جلسات الاجتهاد الجماعيّ تخرج في صورة فتوى، وهذا إشارة منه إلى الواقع الحالي الّذي تعيشه مؤسّسات الاجتهاد الجماعيّ، وفي نفس الوقت تعطي –الفتوى- صورة إلى أنّ هذه القرارات هي كغيرها من الفتاوى الصّادرة من أفراد العلماء، وهذا ما لا ينبغي(١)، لأنّ القرار الصّادر عن مجموعة من العلماء أوْلى بالإتّباع من فتاوى أفراد العلماء؛ لما فيه من مزايا تجعله يرتقي إلى مرتبة أعلى من الاجتهاد الفردي(٢).

ونشير إلى أنّ الشّاوي ذهب إلى أنّ قرارات مؤسّسات الاجتهاد الجماعيّ ملزمة؛ باعتبار القرار الصّادر لا باعتبار المجلس الّذي اجتهد في المسألة(٣)؛ إلاّ أنّ الإلزام بمُجرّد صُدور القرار من المجلس لا يُمكن قبوله؛ فالإلزام يتعلّق من جهة صدور القرار من طرف الحاكم لا من المجلس الّذي مارس العمليّة الاجتهاديّة(٤).

هذا مُجمل ما يمكن ملاحظته على قول الشّاوي ورأيه في الاجتهاد الجماعيّ، وما ينبغي أن يكون عليه.

الفرع الرّابع: قول محمّد عبد الحكيم زعير

يقول **محمّد زعير**: (من مصلحة الفقه الإسلاميّ نفسِه أن يقوم في هذا العصر اجتهاد آخر غير الاجتهاد الفرديّ، وهو الاجتهاد الجماعيّ: أي اجتهاد الجماعة على طريق الشّورى العلميّة في مؤتمرات فقهيّة تضمّ العلماء المختصّين الّذين توافرت لديهم أدوات الاجتهاد)(٥).

المتأمّل في قول زعير؛ يستخلص ما يلي:

١- عبّر عمّن يُمارس هذا الاجتهاد بلفظ (الجماعة)، فهذا اللّفظ وإن كان يدلّ على الاجتهاد الجماعيّ؛ إلاّ أنّه لا يُحدّد بدقّة من يُمارسه؛ هل هم المجتهدون وحدهم؟ أم معهم الخبراء والمتخصّصون؟

---

(١) خالد حسين الخالد، التحقيق في مصطلح الاجتهاد الجماعي، **المسلم المعاصر**، (١١٥)، ص ١٩، ٢٠.

(٢) انظر أهمّيّة الاجتهاد الجماعي في العصر الحاضر ص ٢٢٠-٢٣٤ من هذه الرّسالة.

(٣) الشاوي، **فقه الشورى والاستشارة**، ص ٢٤٢.

(٤) سيأتي الحديث في المسألة عند الحديث عن حجيّة الاجتهاد الجماعي، انظر ص ١٥٤-١٥٧ من هذه الرّسالة.

(٥) (١٩٩٦م).الاجتهاد الجماعي في المجال الاقتصادي والمصرفي، **الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي**، الجزء الثاني، جامعة الإمارات، كليّة الشريعة والقانون، العين، الإمارات، في الفترة من ١١- ١٣ شعبان ١٤١٧هـ/٢١- ٢٣ ديسمبر ١٩٩٦م، ص ٦٩١، ٦٩٢.

وعلى هذا يبدو لي أوْلوية استعمال مُصطلحي المجتهد والمتخصّص بدل مُــصطلح (جماعــة)؛ لأنّه لفظ عام لا يُحدّد المقصود بدقّة.

٢- الشّورى العلميّة هو المنهج الّذي يسير عليه الاجتهاد الجماعيّ. وقد أشــرنا إلى ذلــك سابقا.

٣- حصْرَ الشّورى العلميّة في المؤتمرات الفقهيّة فقط؛ وهــــذا تضييق لأمرٍ فيه سعة؛ بــل الأصل أنّ أيّ مؤسّسة علميّة اجتهاديّة يُخوّل لها أن تمارس هذا النّوع من الاجتهاد؛ كالمجامع ومجالس الفتوى الوطنيّة والمحليّة وغيرها.

هذا أهمّ ما يمكن ملاحظته على قول زعير؛ الّذي يظهر منه أنّه لــم يرد به تقديم حدٍّ للاجتهاد الجماعيّ، وإنّما مجرّد عرض تصوّر للاجتهاد الجماعي في عصرنا لا غير.

إنّ الأقوال الصّادرة من **خلاّف والقرضاوي والشّاوي وزعير** تقرّب لنا التّصوّر الّذي ينبغي أن يكون عليه الاجتهاد الجماعيّ في العصر الحاضر؛ فهي تُقدّم أهمّ ما يمكن أن يعتمد عليه الاجتهاد الجماعيّ لمن حاول تقديم حدٍّ له باعتباره مصطلحا أصوليّا؛ فكانت بعض المحاولات؛ انطــلاقا ممّا قاله هؤلاء وغيرهم عن مفهوم الاجتهاد الجماعيّ؛ منذ أواخر القرن العشرين؛ الّذي بدأت فيــه الدّعوة إلى تحقيق الاجتهاد الجماعيّ واقعا في أوساط الأمّة الإسلاميّة.

وسننتقل في المطلب الثّاني من هذا المبحث إلى عرض بعض التّعريفات ومناقشتها.

المطلب الثاني: بيان أهمّ تعريفات الاجتهاد الجماعي ومناقشتها

تبيّن ممّا سبق إلى أنّ الأقوال الّتي صدرت من بعض الباحثين المعاصرين لا يُمكن اعتبارها تعريفا للاجتهاد الجماعيّ باعتباره مصطلحا أصوليّا؛ لذا حاول من جاء بعدهم تقديم تعريفٍ له؛ انطلاقا من نظرتــه وتصوّره للاجتهاد الجماعيّ في عصرنا الحاضر.

فهذه المحاولات كذلك لم تسلم من النّقد والمناقشة؛ فارتأينا أن نختار بعضها لبيان وجهة نظــر أصحابها ومناقشتها؛ ثمّ الوصول إلى التصوّر الّذي نتصوّره للاجتهاد الجماعيّ في عصرنا.

وقبل عرض التّعريفات ومناقشتها أشير إلى أنّ تعاريفهم أخذت اتّجاهين؛ اتّجاه يُعرّفه باعتباره إجماعا، وآخرُ باعتباره بذلا للجهد من المجتهد.

وعلى ذلك جاء تقسيم التّعريفات إلى قسمين؛ وعلى ضوئه جاءت المناقشة كما يأتي:

الفرع الأوّل: الاجتهاد الجماعيّ نوع من الإجماع

ذهبت جماعة من المعاصرين إلى أنّ الاجتهاد الجماعيّ نوع من أنواع الإجماع؛ لذلك جــاءت تعريفاتهم تشير إلى هذا المعنى مضمونا وشكلا؛ وممّن ذهب إلى ذلك: علي حسب اللّــه والعبــد خليل أبو عيد وجمال الدّين محمود ممّن اطّلعنا على تعاريفهم.

سنورد هذه التّعريفات؛ ونبرز أهمّ الانتقادات الّتي وُجّهت لها من بعض المحقّقين كالآتي:

أوّلا: تعريف علي حسب اللّه

يُعرّف **علي حسب اللّه** الاجتهاد الجماعيّ بقوله: (هو كلّ اجتهاد اتّفق المجتهدون فيه علــى رأيٍ في المسألة)[١].

يُؤخذ على هذا التّعريف ما يلي:

١- إنّ التّعــبير بلــفظ (كلّ اجتهاد اتّفق) يُوحي بــأنّ الاجتهاد الجماعيّ عبــارة عــن اجتهادات فرديّة؛ إذا اتّفقت دونَ تشاور بين المجتهدين؛ شكّلت ما يُــسمّى بالاجتــهاد الجماعيّ؛ وهذا ما لا نتصوّره؛ لأنّ الاجتــهاد الجماعيّ عبارة عن اجتــهاد يُــصاحبه تشاورٌ بين من يُمارسُه للوُصول إلى الحكم الشّرعيّ في المسألة المجتهَد فيها.

٢- إنّ التّعبير بلفــظ (اجتهاد) يؤدّي إلــى تعريف المجهول بالمجهول؛ وهــذا يستلزم منه

---

[١] (د.ت). **أصول التشريع الإسلامي**، (ط٤)، مصر: دار المعارف، ص ١٠٨.

الدّور[١] [٢].

٣- التّعريف فيه إجمال وغموض؛ وهذا ليس من شأن تعريف المصطلحات، والغموض يظهر من عدم تحديد نوعية المجتهدين الممارسين للاجتهاد الجماعيّ، ونوعية هذا الاتّفاق؛ هل هو اتّفاقُ الجميع أم اتّفاق الأغلبيّة؟[٣].

ثانيا: تعريف العبد خليل أبو عيد

يُعرّف **العبـد خليل أبو عيد** الاجتـهاد الجماعـيّ بقوله: (اتفاق أغلب المجتهدين من أمّة محمّد ﷺ في عصر من العصور على حكم شرعي في مسألة)[٤].

يُؤخذ على هذا التّعريف أنّه:

١- في حقيقة مدلوله وشكله هو نفسه تعريفُ الإجماع[٥]؛ مع اختلافٍ يسيرٍ؛ ويتجلّى ذلك فيما يلي:

أ- من جهة المضمون:

- الإجماع عند الأصوليّين لهم فيه رأيان:

الأوّل: اتّفاق جميع المجتهدين.

الثاني: اتّفاق أغلب المجتهدين[٦].

وعلى ذلك فهذا التّعريف هو في الحقيقة هو تعريف الإجماع عند من يرى أنّ الإجماع يُمكـن حصوله باتّفاق الأغلبية[٧].

يقول محمّد الفرفور: (والّذي أراه أنّ الاجتهاد الجماعيّ وإن كان قسيما للاجتهاد الفردي من حيث إنّ كلاًّ منهما قِسمٌ من أقسام الاجتهاد؛ إلاّ أنّ اجتهاد الجماعة ليس هو الإجماع بعامّة

---

[١] الدّور هو تعريف الشيء بالشيء المراد تعريفه.

[٢] خالد حسين الخالد، التّحقيق في مصطلح الاجتهاد الجماعيّ، **المسلم المعاصر**، (١١٥)، ص ١٧.

[٣] الخالد، التّحقيق في مصطلح الاجتهاد الجماعيّ، **المسلم المعاصر**، (١١٥)، ص ١٧.

[٤] أبو عيد، العبد خليل، (١٩٨٧م). الاجتهاد الجماعي و أهمّيته في العصر الحديث، **دراسات**، ١٤(١٠)، ص٢١٥.

[٥] يعرّف الأصوليّون الإجماع بقولهم: (اتّفاق مجتهدي أمّة محمّد ﷺ بعد وفاته في عصر من العصور على حكم شرعيّ اجتهادي).

[٦] ذهب إلى أنّ الإجماع يُمكن انعقاده باتّفاق الأغلبية: الطّبري والجصاص والخياط وبعض المُعتزلة ورواية عـن الإمـام أحمـد، انظـر: الزّركشي، **البحر المحيط**، ج٣، ص ٥٢٣، الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج١، ص٢٣٥.

يقول **الجصّاص** في ذلك: (أَمَّا إذَا كَانَ الْقَائِلُونَ بِهِ الْجَمْعَ الْكَثِيرَ وَالسَّاكِتُونَ نَفَرًا يَسِيرًا: هَذَا إجْمَاعٌ صَحِيحٌ إذَا لَمْ يُظْهِـرُوا مُخَالَفَـةَ الْجَمَاعَةِ بَعْدَ انْتِشَارِ الْمَقَالَةِ وَظُهُورِهَا). أبو بكر بن علي الرّازي. **الفصول في الأصول**، (د. ط)، (٤م)، وزارة الأوقـاف الكويتيـة، (د.ت)، ج٣، ص ٣٠٤.

[٧] انظر تفصيل مسألة رأي الأغلبية في حجّية الاجتهاد الجماعيّ ص ١٣٥- ١٣٩من هذه الرّسالة.

بجميع أقسامه وأنواعه، إنّما هو نوع من أنواع الإجماع، حيث يتنوّع الإجماع، كـــما هو معلوم لدى الباحثين)[١].

ب – من جهة الشّكل:

الملاحظ على التّعريف احتفاظه بجميع ألفاظ تعريف الإجماع؛ إلاّ استبدال اللّفـــظ (جميـــع) باللّفظ (أغلب) الّذي يُميّز الإجماع عن الاجتهاد الجماعي في نظر الباحث، وهذا فيه نوع مـــن الإبهام؛ هل المُراد أغلب مُجتهدي الأمّة؟ أم أغلب المُجتهدين في أيّ مُؤسّسة اجتهاديّة؟

إضافة إلى أنّ الإبهام فيه يظهر من جهة أنّ الإجماع يُمكن تحقّقه باتّفاق الأغلبية عند الـــبعض كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

بالرّغم من ذلك؛ فالتّعريف يشير إلى أنّ الاجتهاد الجماعيّ يمكن أن تكون نتيجته إجماعا؛ وهذا من مزاياه.

ثالثا: تعريف جمال الدّين محمود

يقول **جمال الدّين محمود** -حين تحدّث عن العلاقة بين الإجماع والاجتهاد الجماعيّ- معرّفـــا الإجماع: (اتّفاق أولي الأمر الّذين يستعين بهم الإمام على استنباط حكم لمسألة لم يـــنص علـــى حكمها في الكتاب أو السنّة)[٢].

ثمّ يقول: (فالإجماع الّذي تقوم عليه الحجّة من الكتاب لا يقتصر على إجماع المجتهدين بالذّات في عصر من العصور وفقا للمصطلح الأصوليّ، ثمّ هذا الرّأي أولى بالإتّباع في هذا العصر فيُـــصبح الاجتهاد الجماعيّ بالمعنى الأخير هو المقصود بالإجماع دون نظر إلى تحقّق شروطه الاصـــطلاحيّة ...)[٣].

يُؤخذ على هذا التّعريف ما يلي:

١ - كلّف نفسه محاولةَ تحديد مفهوم الإجماع في عصرنا؛ ولو أدّى ذلك إلى الخروج عن المعنى الحقيقيّ للإجماع عند الأصوليّين؛ وهذا واضح جليّ في قوله: (فالإجماع الّذي تقوم عليه الحجّة من الكتاب لا يقتصر على إجـــماع المجتهدين بالذّات في عصر من العصور وفقا

---

[١] الفرفور، محمّد عبد اللّطيف صالح، (١٤١٦هـ/١٩٩٥م). **مصادر الفقه الإسلامي**، (ط١)، دمشق: دار الكلم الطيّب، دار ابـــن كثير، دار القادري، ص٥٩.

[٢] (١٩٩٦م).الاجتهاد الجماعيّ في هيئة كبار العلماء ولجنة الإفتاء بالمملكة العربيّة السعوديّة، **الاجتهاد الجماعيّ في العالم الإسلامي**، الجزء الأوّل، جامعة الإمارات، كليّة الشّريعة والقانون، في الفترة ١١-١٣ شعبان ١٤١٧هـ/٢١-٢٣ ديـــسمبر ١٩٩٦مـــ، العـــين، الإمارات، ص ٣٩٢.

[٣] **المصدر نفسه**، ج١، ص ٣٩٢.

للمصطلح الأصوليّ)[١].

٢- ثمّ هذا المعنى الّذي ذهب إليه في مفهوم الإجماع؛ أسقطه على مفهوم الاجتهاد الجماعيّ؛ وكأنّهما اصطلاحان لمفهوم واحد؛ وشتّان بين المفهومين، لأنّ الإجماع يختلف عن مفهوم الاجتهاد الجماعيّ في عدّة أمور معروفة عند الأصوليّين[٢].

الفرع الثاني: الاجتهاد الجماعيّ فعلُ المجتهد

ذهبت جماعة أخرى من المعاصرين إلى اعتبار الاجتهاد الجماعيّ فعلا للمجتهد؛ انطلاقا من المفهوم العام للاجتهاد؛ الّذي يُكيّفه كثير من العلماء على أنّه فعل المجتهد؛ وهو ما رجّحناه[٣]،وممّن ذهب إلى ذلك عبد المجيد الشّرفي وخالد حسين الخالد وقطب سانو.

أوّلا: تعريف عبد المجيد الشّرفي

يعرّف **عبد المجيد الشّرفي** الاجتهاد الجماعيّ بقوله: (استفراغ أغلب الفقهاء الجهد لتحصيل ظنّ بحكم شرعيّ بطريق الاستنباط واتفاقهم جميعا أو أغلبهم على الحكم بعد التشاور)[٤].

إنّ المتأمّل في التّعريف يستخلص ما يلي:

١- نَهَج في تكييف الاجتهاد الجماعيّ ما نهجه بعض الأصوليّين في تكييفهم الاجتهاد بصفة عامّة، إذ كيّفه على أنّه فعلُ المجتهد؛ لا ملكةً كما ذهب إلى ذلك البعض[٥].

وذهب إلى أنّ الاجتهاد الجماعيّ عبارة عن استفراغ الجهد من المجتهدين في الوصول إلى حكم شرعي؛ إيمانا منه أنّ الاجتهاد الجماعيّ في الحقيقة بذلٌ للجهد واستفراغٌ للوسع من المجتهد قبل أيّ شيء؛ إلاّ أنّ هذا الجهد صدر من مجموعة لا من فرد واحد؛ وقد عبّر عن ذلك بقوله (أغلب الفقهاء)[٦].

٢- أضاف إلى تعريف الأصوليّين قوله (واتفاقهم جميعا أو أغلبهم) ؛ لبيان[٧]:

أ- أنّ الاجتهاد الصّادر من جماعة لا يكون جماعيّا إلاّ إذا نتج عنه حكمٌ متفقٌ عليه

---

[١] الاجتهاد الجماعيّ في هيئة كبار العلماء ولجنة الإفتاء بالمملكة العربيّة السعوديّة، **الاجتهاد الجماعيّ في العالم الإسلامي**، الجزء الأوّل، ج١، ص ٣٩٢.

[٢] سيتطرّق إليها الباحث لاحقا في ص ١٤٤-١٤٦ من هذه الرّسالة.

[٣] انظر ص ١٩ من هذه الرّسالة.

[٤] (١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م). **الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي**، (ط١)، قطر: وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية، ص٤٦.

[٥] انظر المفهوم الاصطلاحي للاجتهاد ص١٥- ٢٨ من هذه الرّسالة.

[٦] الشرفي، **الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي**، ص ٤٦.

[٧] **المصدر نفسه** ص ٤٦، ٤٧.

من جميع أولئك المجتهدين أو أغلبهم؛ أمّا إذا تمسّك كلّ مجتهد برأيه فلا يسمّى في هذه الحالة اجتهادا جماعيّا؛ وهذا ما نراه كذلك.

ب- الفرقِ بين الإجماع والاجتهاد الجماعيّ؛ لأنّ الإجماع الأصوليّ التّام يشترط فيه

اتفاق الجميع[١]؛ وإن كان بعضهم يذهب إلى إمكانية تحقّقه باتّفاق الأغلبيّة[٢].

٣- ذهب الشّرفي إلى أنّ الاجتهاد الجماعيّ لا يتحقق إلاّ بعد تشاور المجتهدين فيما بينهم؛ و ذلك للتّفريق بينه وبين الإجماع الّذي لا يُشترط فيه التّشاور[٣].

ونحن نوافقه فيما ذهب إليه هنا؛ لأنّ الهدف الأسمى من الاجتهاد الجماعيِّ تحقيقُ الشّورى بين المجتهدين، بل هو الشورى في حدّ ذاتها؛ كما مرّ سابقا[٤].

ثانيا: تعريف خالد حسين الخالد[٥]

بعد أن عرض **خالد حسين الخالد** العديد من التّعريفات في بحثه – التّحقيق في مصطلح الاجتهاد الجماعيّ- الّذي نشرته مجلّة المسلم المعاصر وناقشها مطوّلا؛ توصّل إلى التّعريف الّذي ارتضاه بقوله: (هو بذل جماعة من الفقهاء المسلمين العدول جهودهم –كلّ على حدة- في البحث والنّظر وفق منهج علميّ أصوليّ، ثمّ التّشاور بينهم في مجلس خاص؛ لاستنباط أو استخلاص حكم شرعيّ مناسب في زمانهم، لمسألة شرعيّة ظنيّة)[٦].

يُؤخذ على هذا التّعريف ما يلي:

١- إنّ ما حمّل به صاحب التّعريف عدم الإيجاز في انتقاداته لبعض التّعريفات الّتي أوردها في بحثه؛ سقط فيه كذلك؛ فالتّعريف الّذي أورده يحمل بين ثناياه ألفاظا ليس من الضّروريّ إيرادها في التّعريف؛ إذ نعتبرها من قبيل الطّول والحشو، وتتمثّل في: لفظ (المسلمين)، (العدول)، (كلّ على حدة)، (مناسب في زمانهم)؛ وذلك لما يلي:

---

[١] انظر مسألة هل ينعقد الإجماع برأي الأغلبية؟ ص ١٤٦- ١٥١ من هذه الرّسالة، والفرق بين الإجماع والاجتهاد الجماعي ص ١٤٤- ١٤٦ من هذه الرّسالة.

[٢] ذهب إلى ذلك كما أشرنا سابقا الطبري والجصاص والخياط وبعض المعتزلة ورواية عن الإمام أحمد؛ إلاّ أنّ هذا محلّ نظر؛ انظر ما نذهب إليه في مسألة حجيّة الاجتهاد الجماعيّ، ص ١٣٥- ١٣٩ من هذه الرّسالة.

[٣] الشرفي، **الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي**، ص ٤٧.

[٤] انظر ص ٦٣ من هذه الرّسالة.

[٥] خالد حسين الخالد باحث معاصر سوري.

[٦] التّحقيق في مصطلح الاجتهاد الجماعيّ، **المسلم المعاصر**، (١١٥)، ص ٤٢.

أ- إنّ وصف الفقهاء الممارسين للاجتهاد الجماعيّ بالمسلمين؛ وصف يُمكن الاستغناء عنه؛ باعتبار أنّ الاجتهاد أصلا لا يمكن أن يُمارسه من لا ينتمي إلى الإسلام، وهذا الشّرط متّفق فيه بين جميع العلماء في نفاذ الحكم الاجتهادي[١].

ب- إنّ صفة العدالة[٢] كذلك؛ من الشّروط الّتي وضعها العلماء فيمن يتصدّى للعمليّة الاجتهاديّة، فلا يلج الاجتهاد إلاّ من كانت هذه صفته؛ فلا داعي تضمينها في التّعريف.

ت- إنّ اشتراط أن يكون الاجتهاد على حدة ممّن يُمارس الاجتهاد الجماعيّ؛ ليس على إطلاقه، فهناك بعض الحالات الّتي تستدعي الحكم الشّرعيّ دون انتظار؛ تُلزِم الممارسين أن يُبيّنوا الحكم الشّرعيّ بالتّشاور بينهم دون تقديم بحثٍ في المسألة المجتهَد فيها، وهذا ما نعرفه في واقعنا المعاصر بما يُسمّى الجلسات الاستثنائيّة أو الطّارئة الّتي تنظّمها المجامع الفقهيّة في الحالات الاستثنائية[٣].

ومن ناحية أخرى؛ يمكن تصوّر مجلس اجتهاديّ يضمّ علماء متمكّنين – ما يُسمّى بالمجتهد المطلق- يُخوِّل لهم مستواهم العلميّ الاجتهادَ دون اللّجوء إلى المصادر والكتب لبيان حكم الشّارع الحكيم فيها.

مع العلم أنّنا نوافقه في الاجتهاد على حدة؛ قبل الجلوس إلى طاولة التّشاور بين المجتهدين؛ في المسائل الّتي تحتاج إلى إعداد بحوث علميّة؛ خاصّةً المعاصرةَ منها.

فالانتقاد هنا مُوجّه إلى تضمين التّعريف عبارة (على حدة)؛ وليس في طريقة عمل مؤسّسة الاجتهاد الجماعيّ كما بيّنّا.

ث- إنّ اشتراط أن يكون الحكم الصّادر مناسبا للزّمان الّذي وقع فيه الاجتهاد؛ بيانٌ لما هو مُبيّنٌ في نفسه؛ لأنّ من حكمة الاجتهاد حفظ مصالح العباد في الدّارين؛ فإذا صدر اجتهاد لا يُراعي هذه المصلحة –مناسب للزّمان- فهو غير معتبر أصلا؛ لأنّ الشّريعة جاءت لتحفظ هذه المصلحة لا أن تضيّعها؛ ولذلك نجد في

---

[١] هناك من العلماء من يذهب إلى أنّه يجوز لغير المسلم إن توفّرت فيه الشروط العمليّة للاجتهاد أن يُمارس العمليّة الاجتهاديّة؛ إلاّ أنّ اجتهاده لا يكون نافذا؛ إلاّ إذا كان مسلما.

[٢] يجعل العلماء العدالة من الشروط التي يجب توفرها في الإجماع؛ والإجماع يختصّ بالمجتهدين؛ انظر الغزالي، **المستصفى**، ج٢، ص ٣٨٢،٣٨٣.

[٣] كالدّورة الاستثنائيّة الّتي عقدها مجمع الفقه الإسلامي التّابع لمنظّمة المؤتمر الإسلامي في مكّة يوم ١١-١٢-٢٠٠٥مــ.

كتب المعاصرين من يضع ضمن شروط الاجتهاد معرفة الواقع[١]؛ إشارة منه إلى أن الاجتهاد المعاصر يجب أن يُراع فيه الزّمان الّذي صدر فيه ذلك الاجتهاد.

٢- إنّ التّصريح بالطّريقة الّتي ينبغي أن يسلكها المجتهد في اجتهاده –وفق منهج علميّ أصوليّ- يُمكن اجتنابها؛ لأنّ المجتهد أصلا لا يُخوَّل له الاجتهاد؛ إلاّ إذا جمع أدوات الاجتهاد واتّخذ منهجا علميّا أصوليّا في طريقة الاجتهاد الّتي عرفها علماءُ الأصول.

وإن كان من الممكن تضمينها التّعريف نظرا للواقع الّذي نعيشه -في وُلوج باب الاجتهاد كلّ من تسوّل له نفسه- وإشارةً إلى صعوبة المسلك؛ غلقا للباب أمام المتسوّلين.

هذا ما يمكن أن نناقش به هذا التّعريف؛ مع أنّه يحمل بين طيّاته مزايا عديدة، يمكن الاستعانة بها في بيان التصوّر الّذي يُعطي الصّورة الحقيقيّة للاجتهاد الجماعيّ في عصرنا.

ثالثا: تعريف قطب سانو

أشرت فيما سبق أنّ قطب سانو اختلفت نظرته للاجتهاد الجماعيّ عن باقي التّصوّرات، وهنا نقدّم تصوّره والانتقادات الّتي وُجّهت له؛ مبرزين أهمّ الانتقادات الّتي لم نتطرّق إليها فيما سبق؛ مكتفين بما ذكرناه سابقا في النّقاط المشتركة بين تصوّره والتصوّرات الماضية.

قبل ذلك يشير الباحث إلى أنّ سانو صدرت منه أربع تعريفات للاجتهاد الجماعيّ في كتاباته[٢]، أشار إليها خالد حسين الخالد في بحثه[٣]؛ إلاّ أنّنا نعتمد الكتابة الأخيرة؛ باعتبارها التصوّر الأخير الّذي انتهى إليه.

يبيّن **قطب سانو** تصوّره للاجتهاد الجماعيّ بقوله[٤]-: (بذل الوسع العلميِّ المنهجيِّ المنضبط الذي يقوم به مجموع الأفراد الحائزين على رتبة الاجتهاد في عصر من العصور من أجل الوصول إلى مراد الله في قضيّة ذات طابع عام تمسّ حياة أهل قطر أو إقليم أو عموم الأمّة أو من أجل

---

(١) سيأتي الحديث عن هذه المسألة في شروط ممارس الاجتهاد الجماعيّ في عصرنا الحاضر، انظر ص ١٧٥-١٨١ من هذه الرّسالة.

(٢) **التّعريف الأوّل** في كتابه (**معجم مصطلحات أصول الفقه**): (١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م). (ط١)، بيروت: دار الفكر المعاصر، دمشق: دار الفكر، ص ٣٠. **التعريف الثاني** في نفس الكتاب، ص ٣٠، **التعريف الثالث** في كتابه (**أدوات النّظر الاجتهادي المنشود في ضوء الواقع المعاصر**): (١٤٢١هـ/٢٠٠٠م). (ط١)، بيروت: دار الفكر المعاصر، دمشق: دار الفكر، ص ١٥٥. **التعريف الرّابع** في بحثه (قراءة تحليلية في مصطلح الاجتهاد الجماعيّ المنشود)، المنشور في: (١٤٢٢هـ/٢٠٠١م). **مجلّة كليّة الدّراسات الإسلامية والعربيّة**. دبي، (٢١)، ص ٢٠٩.

(٣) التّحقيق في مصطلح الاجتهاد الجماعي، **المسلم المعاصر**، (١١٥)، ص ٣٦، ٣٧.

(٤) بعد أن عرض ثلاث تعريفات للاجتهاد الجماعيّ وناقشها مناقشة علميّة انتهى فيها إلى عدم صلاحيّتها لأن تكون تعريفا اصطلاحيّا للاجتهاد الجماعيّ؛ وهي تعريف توفيق الشّاوي، وتعريف ندوة الإمارات حول الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي عام ١٩٩٦م، وتعريف عبد المجيد السوسوة الشرفي.

التوصّل إلى حسن تتريلٍ لمراد الله في تلك القضية ذات الطّابع العام على واقع المجتمعات والأقـــاليم والأمّة)[١].

إنّ ما ذهب إليه قطب سانو هنا؛ لا يمكن اعتباره تعريفا للاجتهاد الجماعيّ بقدر ما هو تصوير لمفهومه في عصرنا الحاضر؛ وما يجب أن يكون عليه؛ لابتعاده عن مواصفات تعريف المصطلحات في مختلف العلوم.

كما أنّ هذا التصوّر يحمل بين طيّاته معاني جديدة جديرة بالتّوضيح والبيان، تقدّم لنا كيـــف نجسّد هذا النّوع من الاجتهاد واقعا؛ يُشارك فيه جميع مجتهدي الأمّة في أيّ قطر من أقطار العالم؛ بناء على مخطّط ينسجم مع مقتضيات العصر؛ ويتميّز بإمكانية التقاء وُجهات النّظر رغم تباعـــد المسافات بين المجتهدين.

لذلك سنقدّم تصوّره كاملا؛ انطلاقا من التّعريفات الأربعة الّتي أوردها في كتاباتـــه المقترنـــة بالتّفصيل؛ ثمّ محاولة نقد هذه التّعريفات؛ وفق ما يأتي:

١ - عرض التصوّر

إنّ التّعريف الّذي قدّمه قطب سانو للاجتهاد الجماعيّ؛ بنى فيه تصوّره له على ستّة منطلقـــات ومرتكزات؛ هي كالآتي:

المنطلق الأوّل: الاجتهاد الجماعيّ فكر وممارسة

يرى قطب سانو أنّ الاجتهاد الجماعيّ في حقيقته ينطلق من أفكارٍ موجّهةٍ –العمليّة العلميّـــة المنهجيّة الموجّهة[٢]-؛ تجعله شأنا ضروريّا لتسديد حركة الحياة وتوجيهها وفق المنهج المراد لله عزّ وجل، وفي نفس الوقت يهدف إلى تحقيق غايتين هما حُسن فهم المراد الإلهيّ؛ وحسن تتريل ذلك المُراد في الواقع.

بناء على ذلك فإنّ الاجتهاد الجماعيّ –في تصوّره- يسعى إلى إحداث تفاعل علميّ منـــهجيّ موجّه ومنضبط بين العقل البشريّ والوحي الإلهيّ والواقع المعيش (النّص، العقل، الواقع)[٣].

وفي مقابل ذلك يرفض أن يكون الاجتهاد الجماعيّ استفراغا آليّا للطّاقة أو بذلا غير منظّـــمٍ ولا منضبطٍ للوسع.

---

(١) (١٤٢٢هـ/٢٠٠١م)، قراءة تحليلية في مصطلح الاجتهاد الجماعيّ المنشود، **مجلّة كليّة الدّراسات الإسلامية والعربيّة**، (٢١)، ص ٢٠٩.

(٢) استعمل هذه العبارة في التّعريف الثالث في كتابه (**أدوات النّظر الاجتهادي المنشود في ضوء الواقع المعاصر**)، ص ١٥٥.

(٣) قطب سانو، قراءة تحليلية في مصطلح الاجتهاد الجماعيّ المنشود، **مجلّة كليّة الدّراسـات الإسـلامية والعربيّـة**، (٢١)، ص ٢٠٩، ٢١٠.

المنطلق الثاني: الاجتهاد الجماعيّ فكر صادر عن أهل الاجتهاد جميعا

إنّ الفكر الصّادر من الاجتهاد الجماعيّ يجب أن يكون صادرا من جماعة أهل العلـــم الّـــذين تحصّلوا على درجة الاجتهاد أجْمَعِهِم في المجتمع الّذي حصلت فيه ممارسة العمليّـــة الاجتهاديّـــة الجماعيّة؛ لا عن أغلبهم أو أكثرهم.

ولذلك –كما يقول- فما يذهب إليه الأكثرون من القول أنّ الاجتهاد الجماعيّ عمليةُ تفاعلٍ بين فقهاء النصّ وفقهاء الواقع لا يمكن أن تستجيب إلى معالجة قضايا الأمّة المختلفة؛ لعدم تحقيق تكامل حقيقيّ وتناسق فكريّ بين أهل العلـــم؛ بسبب غياب أرضيّةٍ يمكن أن يقف عليها فقهاء النصّ وفقهاء الواقع[١].

المنطلق الثالث: للاجتهاد الجماعيّ مجالات وقضايا خاصّة به

إنّ المسائل الّتي يُعالجها الاجتهاد الجماعيّ تخضع في نظر قطب سانو إلى اعتبارين:

الاعتبار الأوّل: تنقسم المسائل بهذا الاعتبار إلى ثلاثة أنواع؛ بناء على أنواع مؤسّسات الاجتهاد الجماعيّ الّتي تبيّن الحكم الشّرعي في تلك المسائل، وهي كالآتي[٢]:

أ- مسائل وقضايا قطريّة.

ب- مسائل وقضايا إقليميّة.

ت- مسائل وقضايا أمميّة.

الاعتبار الثّاني: إنّ الاجتهاد الجماعيّ يعالج المسائل الّتي لها طابع العموم؛ أو الّتي تعمّ بها البلـــوى؛ أو الّتي تمسّ حياة أفراد المجتمع؛ ويحصرها في النّوازل والمستجدّات!![٣].

وفي نفس الوقت ينفي أن يلج الاجتهاد الفرديّ مثل هذه القضايا؛ حفاظا على نظـــام الأمّـــة ودوام صلاح المجتمع وصيانته من التّضارب والاختلاف والانشقاق[٤].

المنطلق الرّابع: للاجتهاد الجماعيّ غايتان أساسيّتان

إنّ الاجتهاد الجماعيّ يرمي إلى تحقيق غايتين هما[٥]:

---

[١] سانو، قراءة تحليلية في مصطلح الاجتهاد الجماعيّ المنشود، **مجلّة كليّة الدّراسات الإسلامية والعربيّة**، (٢١)، ص ٢١٠- ٢١٢.

[٢] سيبيّن الباحث أنواع هذه المسائل وضابط التّفريق بينها في نطاق الاجتهاد الجماعي في عصرنا الحاضر، انظر ص ١٦٢- ١٦٥من هذه الرّسالة.

[٣] حصر المسائل العامّة في النّوازل والمستجدات يتناقض مع ما سيأتي في المنطلق السّادس.

[٤] قطب سانو، قراء تحليلية في مصطلح الاجتهاد الجماعيّ المنشود، **مجلّة كليّة الدّراسات الإسلامية والعربيّة**، (٢١)، ص ٢١٢- ٢١٤.

[٥] **المصدر نفسه**، (٢١)، ص٢١٥،٢١٤.

الغاية الأولى: التوصّل إلى مراد الله في القضايا والنّوازل والمسائل الفكريّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والسّياسيّة الّتي تمسّ حياة أفراد مجتمعٍ من المجتمعات أو إقليمٍ من الأقاليم أو الأمّة الإسلاميّة جميعا.
الغاية الثانية: التوصّل إلى حسن تتريل مراد الله الّذي تمّ التوصّل إليه في المسائل والقضايا العامّة في واقع المجتمعات والأقاليم والأمّة برُمّتها؛ فتتحقّق بذلك قيّوميّة الدّين وخضوع الواقع الإنسانيّ لتعاليم الشّارع الحكيم.

المنطلق الخامس: وسائل الاجتهاد الجماعيّ مرنة متطوّرة

إنّ وسائل الاجتهاد الجماعيّ الّتي تحقّق هذا النّوع من الاجتهاد في الواقع — في نظر قطب سانو- تخضع للمتغيّرات الزّمانيّة والمكانيّة؛ فلا يمكن ضبطها بوسيلة بعينها؛ ما دامت كلّ الوسائل تحقّق المقصود[١].

فالمجتمعات لها كلّ الحرّيّة في تعيين الوسيلة النّاجعة؛ بناء على الأعراف والتّقاليد الّتي تختصّ بها كلّ منطقة عن سائر المناطق؛ وإن كان سانو صرّح بأنّ الوسيلة النّاجعة في عصرنا هي المجامع الفقهية؛ بخلاف النّدوات والمؤتمرات؛ لأنّها تفتقر إلى التّركيز والدّراسة الكافية الدّقيقة[٢].

المنطلق السّادس: الاجتهاد الجماعيّ مطلوب في المسائل عامّة

تحت هذا المنطلق يحدّد -قطب سانو- نوعية المسائل الّتي يعالجها الاجتهاد الجماعيّ؛ وهي كالآتي[٣]:

أ- تجديد الفهم لسائر النّصوص الظنيّة الدّلالة والثّبوت أو النّصوص الظنيّة الدّلالة دون الثّبوت؛ الخاصّة بالمسائل والقضايا الّتي تعمّ فيها البلوى.

ب- تحقيق وضبط معاني النّصوص القطعيّة والظنيّة الواردة في المسائل والقضايا ذات الطّابع العامّ؛ وذلك بتحديد وسائل تفعيل معاني تلك النّصوص؛ أخذا في الاعتبار خصائص الواقعات وتركيباتها الفكريّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والسّياسيّة.

ت- الفصل في المستجدّات العامّة والتّرجيح بين الآراء المختلفة.

ث- انتقاء السّبل والوسائل الّتي تتناسب مع الواقع المعيش عند تتريل معاني النّصوص على واقع حياة النّاس.

ج- تجديد وتوسيع اجتهادات السّابقين في فهم بعض المسائل المتعلّقة بالاجتماع الإنسانيّ؛

---

[١] من الوسائل الّتي يمكن أن تحقّق ذلك: المجامع الفقهية، مجالس الإفتاء الوطنية، مجالس الإفتاء المحليّة، المؤتمرات والندوات الفقهية، وستتحدّث عن مختلف هذه الوسائل عند الحديث عن وسائل الاجتهاد الجماعيّ، انظر ص١٦٣-١٧١ من هذه الرّسالة.

[٢] قطب سانو، قراءة تحليلية في مصطلح الاجتهاد الجماعيّ المنشود، **مجلّة كليّة الدّراسات الإسلامية والعربيّة**، (٢١)، ص ٢١٥، ٢١٦.

[٣] **المصدر نفسه**، (٢١)، ص ٢١٦- ٢١٨.

وذلك بالتّحقيق والمــراجعة والدّراسة، كمسائــل الحكم والقيادة والسِّلم والحرب والشّورى وعلاقات المجتمع الإسلامي بغيره من المجتمعات الإنسانيّة.

ح- مراجعة بعض اجتهادات السّابقين المتبنّاة في بعض المسائل دون اعتبارٍ في كثيرٍ مــن الأحيان بأحوال وعادات وتقاليد البلدان والأقاليم الإسلاميّة المختلفة.

وفي بعض المسائل دون تفريق بين المسائل الّتي تخصّ قطرا معيّنا أو إقليما أو تخصّ الأمّة جميعا، كمسائل اللّباس ونظام الحكم والقيادة وعلاقة الرّاعي بالرّعيّة وموقــع المرأة من القضاء والحكم والشّهادة وغيرها.

هذه هي نوعية المسائل الّتي جعلها قطب سانو مجالا لممارسة الاجتهاد الجماعيّ؛ والّــتي مــن خلالها بنى تصوّره للاجتهاد الجماعيّ.

٢ - مناقشة التّصوّر

ستتمّ مناقشة هذا التّصوّر وفق ما يلي:

أ- **من النّاحية الشّكلية:**

إنّ هذا التّعريف لا يُمكن أن نعتبره تعريفا للاجتهاد الجماعيّ؛ فأيُّ تعريفٍ يكون في حــدود أربعة أسطر!! ونحن نعرف أنّ من مواصفات تعريف المصطلحات الاختصارُ والإيجازُ مع المحافظة على المفاهيم الأساسيّة للمصطلح المُراد تعريفه.

فقطب سانو هنا أسهب في التّعريف؛ حتّى وقع في المحذور، فكان بإمكانــه اجتنــاب بعــض العبارات الّتي هي من قبيل الحشو لا غير، أو صياغتها بشكل مختصر؛ مثل قوله: (العمليّة العلميّة المنهجيّة المنضبطة)، (مجموع الأفراد الحائزين على رتبة الاجتــهاد)، (القــضية ذات الطّــابع العام).

فكان من الممكن أن يكتفي في التّعريف بقوله: (العمليّة الّتي يقوم بها المجتهدون للوصــول إلى مراد الله أو تتريله في قضيّة عامّة تمسّ حياة قطر أو إقليم أو عموم الأمّة).

ب- **من ناحية المضمون:**

إنّ مناقشة المضمون تقتضي الرّجوع إلى مناقشة المنطلقات والمرتكزات الّتي من خلالهــا قــدّم سانو تصوّره للاجتهاد الجماعيّ، وعلى ذلك تكون المناقشة وفق ما يأتي:

** إنّ ما ذهب إليه سانو من أنّ الاجتهاد الجماعيّ عمليّة علمية منهجيّة منضبطة؛ رافــضا أن يكون استفراغا آليّا للطّاقة أو بذلا غير منضبطٍ للوسعِ، يُعتبر تقوّلٌ على العلماء –حــسب رأي

الباحث- بما لم يقولوا به؛ فلا نجد من يقول أنّ الاستفراغ أو البذل الّذي يقصده العلماء -عند الحديث عن الاجتهاد- هو جُهدٌ آليٌّ دون استعمالٍ للفكر أو المنهجيّة العلميّة الّتي يتصوّرها!!

وما عبّر عنه في حقيقة الأمر يُعتبر بذلا للجهد؛ لأنّ المجتهد عندما يُمارس العمليّة الاجتهاديّة فإنّه يبذل جهدا فكريّا للوصول إلى الحكم الشّرعيّ؛ إلاّ أنّ هذا الجهد –حسب رأينا- يجب أن يُضبط بكونه خاضعا للمنهجيّة العلميّة المنضبطة الّتي تخضع لها سائر العلوم؛ ومن بينها العمليّة الاجتهاديّة.

ولذلك نستحسن استعمال لفظ (بذل الجهد واستفراغ الوسع) كباقي التّعريفات؛ إلاّ أنّه يجب أن يخضع للمنهجيّة العلميّة المنضبطة؛ كما أُشير فيما مضى.

** يذهب سانو إلى أنّ المجتهد الممارس لعمليّة الاجتهاد الجماعيّ؛ يجب أن يجمع بين علوم النّص وعلوم الواقع – العلوم الاجتماعية والإنسانية-؛ أي أنّ المجتهد المعاصر عبارة عن شخصيّة واحدة؛ وليس المراد عنده تكاملٌ بين فقهاء النّص وفقهاء الواقع.

فهذه النّظرة وإن كانت جديرة بالاهتمام ومن الواجب السّعي نحو تحقيقها في مجتهدي العصر؛ إلاّ أنّها لا تسلم من النّقد الآتي:

- إنّ الواقع الّذي نعيشه طغت عليه مستجدّاتٌ ونوازلُ تحتاج إلى بيان الحكم الشّرعيّ فيها في أسرع الأوقات؛ وهل ننتظر حتّى يُوجد هذا الصّنف من المجتهدين لبيان الحكم الشّرعيّ؟!! والعلماء مُلزمون شرعا ببيان الحكم الشّرعيّ في مثل تلك المسائل ليتعامل النّاس معها وفق شرع الله الحكيم.
- إنّ علوم الشّرع الّتي تجمع بين مختلف الفنون كعلم الأصول واللّغة والحديث والقواعد وعلم العقيدة وغيرها؛ قد أصبحت في حدّ ذاتها تخصّصات مستقلّة؛ تلزم المجتهد معرفتها حقّ المعرفة؛ والواقع يُثبت خلاف ذلك؛ فكيف يستطيع الإلمام بما هو خارج عن تخصّصه- العلوم الاجتماعية والإنسانية-؟!!؛ ففي نظرنا هذا بعيد المنال[١]؛ وفي نفس الوقت ليس مستحيلا.
- إنّ ما وصلت إليه العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة اليوم كذلك؛ من تطوّر وتوسّع في الكمّ المعرفي؛ تحتاج في حدّ ذاتها إلى من يتخصّص فيها ويتعمّق في دراستها، فكيف يجمع المجتهد بينها وبين ما هو ملزم أصلا بالتعمّق فيه من علم الأصول والحديث واللّغة

---

[١] ابن قدامة، عبد الله بن أحمد المقدسي أبو محمد (٥٤١هـ/٦٢٠هـ). **المغني**، (ط١)، (١٠م)، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٥هـ، ج١٠، ص ١٠٠.

والقواعد وعلم العقيدة وغيرها؟!!.

لذلك يرى الباحث أنّه لا ضير في تكامل وتعاون فقهاء النصّ مع فقهاء الواقع في بيان الحكم الشّرعيّ في المسائل الّتي يحتاج فيها فقهاء النصّ إلى معرفة حقيقتها جيّدا في الواقع؛ وإن كان من الأوْلى السّعيُ إلى إيجاد سبلٍ وطرُقٍ لإعداد أمثال هؤلاء العلماء الّذين يجمعون بين علوم النّص وعلوم الواقع، فهذا ليس من المستحيلات؛ فقد وُجد قديما علماءَ يجمعون بين علوم المنطق والرّياضيات والطبّ؛ إضافة إلى العلم الشّرعيّ أمثال ابن رشد الجدّ وابن تيمية وغيرهما.

أمّا ما يستند إليه سانو من أنّ الجمع بين فقهاء النصّ وفقهاء الواقع لم يثبت نجاعته واقعيّا؛ فهذا يرجع إلى عدم وُجود أرضيّة –كما ذكر- تسير وِفْقَها مؤسّسات الاجتهاد الجماعيّ؛ لا إلى عدم التّكامل بينهم.

** وانتُقِد كذلك من جهة قوله (مجموع الأفراد الحائزين على رتبة الاجتهاد)؛ الّذي يُشعر أنّ الاجتهاد الجماعيّ لا يمكن أن يُمارسه إذا لم يجتمع جميع المجتهدين؛ والأصحّ أنّ الاجتهاد الجماعيّ ينطبق على كلّ من مارس الاجتهاد جماعة[١].

ويمكن أن نردّ على هذا الانتقاد أنّ سانو لا يقصد بقوله (مجموع الأفراد) منافاة صفة الجماعيّة لو مارس الاجتهاد جماعة من المجتهدين، وإنّما يقصد مشاركة الجميع بناء على التصوّر الّذي يراه.

** إنّ ما ذهب إليه سانو في المنطلق الثّالث يتناقض مع ما ذكره في المنطلق السّادس؛ حين حصر المسائل الّتي تعمّ بها البلوى في المستجدّات والنّوازل؛ بينما توسّع في المجال الّذي يغمره الاجتهاد الجماعيّ -وفق ما ذكره في المنطلق السّادس-[٢].

فإن كان يقصد بالتّفصيل الّذي ذكره في المنطلق السّادس اندراجه ضمن المسائل الّتي تعمّ بها البلوى؛ فهذا ما لا نُوافقه فيما ذهب إليه؛ لوُجود بعض المسائل الخاصّة[٣] الّتي يلزم بيان الحكم الشّرعيّ فيها عن طريق الاجتهاد الجماعيّ[٤].

أمّا ما ذهب إليه من تقسيم مؤسّسات الاجتهاد الجماعيّ إلى مؤسّسات قطريّة ومؤسّسات إقليميّة ومؤسّسات أمميّة؛ كلّ مؤسّسةٍ تمارس الاجتهاد الجماعيّ في المسائل الّتي تخصّ بها،

---

[١] عارف عز الدّين حسّونة، (٢٠٠٥مـ). **مناهج الاجتهاد الفقهي المعاصر**. رسالة دكتوراه غير منشورة، الجامعة الأردنية، عمّان، الأردن، ص ٦٠٧.

[٢] انظر ص٧٥، ٧٦ من هذه الرّسالة.

[٣] عارف عز الدّين حسّونة، **مناهج الاجتهاد الفقهي المعاصر**، ص ٦٠٩.

[٤] مثل بعض المسائل الطبيّة المعاصرة كأطفال الأنابيب أو بنوك الحليب وغيرها؛ فهذه المسائل ليست من المسائل الّتي تعمّ بها البلوى.

فنحن موافقون تماما لتصوّره في هذه النّقطة[١].

** إنّ ما ذهب إليه من أنّ الاجتهاد الجماعيّ يهدف إلى تحقيق غايتين؛ معرفة مراد اللّه أوّلا وتنزيل ذلك المراد في أرض الواقع، فهذه هي غاية الاجتهاد بصفة عامّة سواء كان فرديّا أو جماعيّا، وهو ما يُعرف عند البعض بالاجتهاد النّظري والاجتهاد التّنزيلي -التطبيقي-[٢].

** قد ناقش البعض سانو في استعمال لفظ (مراد الله) بدل لفظ (الحكم الشرعيّ)؛ لأنّ المجتهد فردا كان أو جماعة لا يدري مُراد الله تعالى على جهة الجزم؛ ما دامت المسألة اجتهاديّة وفيها مجالٌ لتعدّد الأنظار؛ بناء على مذهب الجمهور في المسألة[٣]، الّذين يذهبون إلى أنّ الحقّ في كلّ مسألة اجتهاديّة واحد؛ من وافقه كان مصيبا ومن جانبه كان مُخطئا؛ إلاّ أنّه مأجور لقول رسول الله ﷺ «إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر واحد»[٤][٥].

** لم يرض سانو تحديد الوسائل الّتي تحقّق الاجتهاد الجماعيّ في الواقع بصفة دائمة؛ فهي -في نظره- تخضع للمتغيّرات الزّمانيّة والمكانيّة وما يراه أهل المجتمعاتِ الوسيلةَ النّاجعةَ في ذلك؛ وإن كان استحسن وسيلة المجمع الفقهيّ؛ و لم يستحسن النّدوات والمؤتمرات.

نعم ينبغي أن يرجع تحديد الوسائل إلى المتغيّرات الزّمانيّة والمكانيّة وما يستحسنه أهل المجتمعات والأقاليم، أمّا وسيلة الاجتهاد الجماعيّ الّتي تخصّ المسائل ذات الطّابع الأممي؛ فالوسيلة النّاجعة -حسب رأينا- هو المجمع الفقهي[٦].

** لم يَرِدْ في تعريف سانو ذكرٌ لأهمّ عنصرٍ يجب توفّره في الاجتهاد الجماعيّ؛ ألا وهو الشّورى؛ ممّا يُدخل في تعريفه لو اجتهدت جماعة من العلماء في مسألة معيّنة دون تشاور بينهم، وهذا لا يُسمّى في الحقيقة اجتهادا جماعيّا لو لم يصدر منهم قرار مشترك[٧].

---

(١) سيأتي التّفصيل أكثر عند الحديث عن نطاق الاجتهاد الجماعيّ، انظر ص ١٦٢- ١٦٥ من هذه الرّسالة.

(٢) انظر المفهوم الاصطلاحي للاجتهاد ص ٢٥ من هذه الرّسالة.

(٣) يقول **محمّد سليمان الأشقر:** (وجمهور علماء المسلمين على أن المجتهدين في الأحكام الشرعية إن اختلفا فالمصيب واحد، ومن عداه مُخطئ مأجور على اجتهاده مغفور له خطؤه، والنصوص المنقولة عن الصّحابة تدلّ على إجماعهم عليه كما قاله الشيخ الموفق في روضته، واحتجّ له ونقض قول الغزالي واستدلالاته...)؛ هامش الغزالي، **المستصفى**، ج٢، ص ٤٠٩، وانظر مذاهب العلماء في المسألة في نفس المصدر ج٢، ص ٤١٠-٤٢٩.

(٤) أخرجه مسلم بشرحه **إكمال المُعلّم بفوائد مسلم** للقاضي عيّاض، كتاب الأقضية، باب بيان أن أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، رقم الحديث (١٧١٦)، ج ٥، ص ٥٧٢.

(٥) خالد حسين الخالد، التّحقيق في مصطلح الاجتهاد الجماعيّ، **المسلم المعاصر**، (١١٥)، ص ٣٨، ٣٩.

(٦) انظر التّفصيل في وسائل الاجتهاد الجماعيّ، ص١٦٥- ١٧٣من هذه الرّسالة.

(٧) عارف عز الدّين حسّونة، **مناهج الاجتهاد الفقهي المعاصر**، ص ٦٠٩.

هذه هي أهمّ الانتقادات الّتي يُمكن أن تُوجّه إلى تعريف قطب سانو من خلال مناقشة تصوّره للاجتهاد الجماعي؛ والّتي يتبيّن من خلالها أنّه تعريف لم يسلم من النّقد كغيره مـــن التّعريفـــات؛ حيث طغى عليه الطّول وبعض التّناقضات وعدم شموله على أهمّ ما يُمكن أن يقوم عليه الاجتهاد الجماعي ألا وهي الشّورى.

وكخلاصة لما سبق، وممّا توصّلنا إليه عند الحديث عن مفهوم الاجتهاد بصفة عامّة؛ نقـــول إنّ الاجتهاد الجماعيّ هو فعل المجتهد وليس إجماعا كما ذهب إلى ذلك أصـــحاب الاتجـــاه الأوّل؛ فالاجتهاد سواء كان فرديّا أو جماعيّا هو في حقيقته عمليّةٌ فعليّةٌ اجتهاديّةٌ يقـــوم بهـــا المجتهـــد أو المجتهدون في الوصول إلى الحكم الشرعيّ في مسألة شرعيّة؛ بغضّ النّظر عن النّتيجة التي يُتوصّل إليها سواء كانت إجماعا أم اتّفاقا بالأغلبية.

وبعد هذا نأتي إلى بيان تصوّرنا للاجتهاد الجماعي في المطلب الأخير من هذا المبحث؛ انطلاقـــا من مناقشة التّعاريف الواردة سابقا.

المطلب الثالث: التّعريف الرّاجح وبيان ضوابطه

الفرع الأوّل: التّعريف الرّاجح

تبيّن ممّا سبق أنّ من حاول تقديم تصوّر لمفهوم الاجتهاد الجماعيّ لم يسلم من النّقد العلميّ والمناقشة؛ لذا سنحاول تقديم تصوّرنا له بناء على ما توصّلنا إليه من خلال المناقشة السّابقة.

قبل عرض التّعريف؛ يُستحسن أن نذكر في نقاطٍ أهمّ الأسس والقواعد الّتي يعتمد عليها الاجتهاد الجماعيّ؛ لتكون المُنطلق في بناء تصوّرنا؛ وهي كالآتي:

١- الاجتهاد الجماعيّ بذل للجهد واستفراغ للوسع.

٢- الاجتهاد الجماعيّ تكاملٌ بين فقهاء النّص وفقهاء الواقع في المسائل الّتي تخضع للواقع.

٣- الشّورى ركن أساسيّ في الاجتهاد الجماعيّ.

٤- لفظ (أغلب) لا يُعبّر عن المقصود المراد من الاجتهاد الجماعيّ.

٥- الاجتهاد الجماعيّ ليس كغيره من فتاوى أفراد المجتهدين.

٦- يُستحسن استعمال لفظ (المجتهد والمتخصّص) للتّعبير عن فقهاء النصّ وفقهاء الواقع بالتّرتيب.

٧- إنّ أيّ مؤسّسة اجتهاديّة، تتوفّر في أعضائها أهليّة الاجتهاد يُخوَّل لها ممارسة هذا النّوع من الاجتهاد.

٨- يجب التّفريق بين المسائل من حيث طبيعتُها، فالمسائل ذات البُعد المحلّي تخضع لمؤسّسة الاجتهاد المحلّي، وذات البُعد الإقليمي تخضع لمؤسّسة الاجتهاد الإقليمي، وذات البُعد الدّولي تخضع لمؤسّسة الاجتهاد الدّولي[١].

وعلى ذلك فتصوّر الباحث للاجتهاد الجماعي؛ هو: (**بذل غاية الجهد من المجتهدين مع تشاورهم للوُصول إلى اتّفاقٍ في استنباط حكم شرعيّ و تنزيله في الواقع مع استعانتهم بالمتخصّصين في المسائل الّتي تخضع له**).

الفرع الثّاني: ضوابط التّعريف

١ - الاجتهاد الجماعيّ بذلٌ للجهد

إنّ استعمال لفظ (بذل غاية الجهد)؛ يرجع إلى ما يلي:

أ- الاجتهاد الجماعيّ عبارة عن بذل الجهد من المجتهدين؛ سواء كان بذلا فرديّا أو جماعيّا؛

---

(١) سيأتي التّفصيل في المسألة عند الحديث عن نطاق الاجتهاد الجماعي، انظر ص ١٦٢- ١٦٥ من هذه الرّسالة.

إيمانا منّا بأنّ العمليّة الاجتهاديّة بذل للجهد من المجتهد للوصول إلى الحكم الشرعيّ[١].

ب- إنّ ما أشار إليه سانو سابقا وارتضاه الباحث من أنّ العمليّة الاجتهاديّة تخضع للمنهجيّة العلميّة؛ لا يستلزم التّعبير عن ذلك -أي المنهجية العلميّة-؛ إيمانا بأنّ سلوك المنهجيّة العلميّة من المجتهد في اجتهاداته يُعتبر بذلا لغاية الجهد؛ فضلا أنّ من لا منهجية له في الاجتهاد لا يجوز له وُلوج باب الاجتهاد أصلا.

٢ - الاجتهاد الجماعيّ يُمارسه المجتهدون

إنّ اختيارنا لفظ (المجتهدين) للتّعبير على من يُمارس الاجتهاد الجماعيّ؛ للأمور الآتية:

أ- الاجتهاد الجماعيّ لا يُمكن أن يُمارسه من لم يبلغ درجة الاجتهاد.

ب- إنّ استعمال لفظ (الفقيه) لا يُعبّر عن تصوّرنا للاجتهاد الجماعيّ؛ لأنّ الفقيه يختصّ بالاجتهاد في المسائل الفقهيّة؛ بينما الاجتهاد الجماعيّ الّذي نريده؛ ينبغي أن يبيّن الحكم الشّرعي في مختلف المسائل الّتي تعترض حياة الأمّة؛ الاقتصاديّة والسّياسيّة والاجتماعيّة وغيرها؛ استنباطا من النصّ وتتزيلا في أرض الواقع؛ وهذه مهمّة الفقهاء والمجتهدين والمتخصّصين.

ج- المجتهد لفظ عام يجمع الفقيه والمجتهد؛ بينهما علاقة عموم وخصوص؛ فكل فقيه مجتهد وليس كلّ مُجتهد فقيه.

٣ - الاجتهاد الجماعيّ شورى بين المجتهدين

إنّ تضمين التّعريف لفظ (الشّورى)؛ يرجع إلى أنّ الاجتهاد الجماعيّ لا يمكن أن يتحقّق إلاّ إذا حصل فعلا تشاوُرٌ بين المجتهدين؛ سواء كانت الشّورى مباشرة أو مرسلة؛ إلاّ أنّنا نستحسن الأُولى؛ لِما لها من إيجابيّات تخلو منها الثّانية.

٤ - الاجتهاد الجماعي لابدّ من حصول اتّفاق فيه

إنّ الاتّفاق بين المُجتهدين في الاجتهاد الجماعي أمر ضروريّ؛ سواء كان اتّفاق الجميع أو الأغلبيّة.

أمّا إذا حصل تشاور بينهم و لم يتّفقوا؛ فإنّ هذا لا يُسمّى اجتهادا جماعيّا؛ بل كلّ مُجتهد له اجتهاده في المسألة.

٥ - الاجتهاد الجماعيّ يجمع بين استنباط الأحكام وتتزيلها في الواقع

الاجتهاد الجماعيّ كما يختصّ في استنباط الأحكام؛ يكون كذلك في تتزيل ذلك الحكم على أرض الواقع (الاجتهاد النّظري والاجتهاد التتزيلي).

---

[١] انظر المفهوم الاصطلاحي للاجتهاد، ص١٥ - ١٩ من هذه الرّسالة.

٦ - الاجتهاد الجماعيّ يختص في استنباط الأحكام الشرعيّة

إنّ مهمّة الاجتهاد الجماعيّ بيان الحكم الشّرعيّ؛ لا الحكم اللّغوي أو العقلي أو الحسّي.

٧ - مع استعانتهم بالمتخصّصين

إنّ عمل المتخصّصين في مـؤسّسات الاجتهاد الجماعيّ في نظـر الباحث يقتصر على توضيح وبيان المسألة جيّدا كما تحصل في الواقع؛ وذلك في المسائل المتعلّقة بالاقتصاد والطبّ والاجتماع وغيرها.

لذلك فالأصل في بيان الحكم الشّرعيّ في تلك المسائل المجتهدون؛ لا مجـال للمتخصّـصين في استنباط الحكم؛ لذلك استعملنا لفظ (الاستعانة) لبيان ذلك.

أمّا في حالة ما إذا كان المُجتهد لديه كمّ معرفيّ بالعلوم الأخـرى؛ فأمثـال هـؤلاء يُمكـن مُشاركتهم في الاجتهاد؛ ولهم الأولويّة عن غيرهم ممّن لم يجمع بين العلـم الـشّرعيّ والعلـوم الأخرى.

٨ - المسائل الّتي تخضع للواقع

نقصد هنا المسائل الّتي لا يُمكن للمُجتهد استيعابها إلاّ بالرّجوع إلى الواقع؛ سواء كانت مسائل سياسيّة أو اقتصاديّة أو اجتماعيّة أو غيرها.

بهذا نأتي إلى نهاية مناقشة آراء وتعريفات الباحثين للاجتهاد الجماعيّ الّتي بها يكتمل تصوّرنا له؛ والله أعلم.

وكخلاصة لهذا الفصل؛ نُورد ما توصّلنا إليه في النّقاط الآتية:

١ - الاجتهاد الجماعيّ ينبغي أن يُمارسه من توفّرت فيهم شـروط الاجتـهاد؛ إضـافة إلى مشاركة المتخصّصين في المسائل المتعلّقة بمختلف علوم العصر - التّكامل بين فقهاء النصّ وفقهاء الواقع -.

٢ - على من يُمارس الاجتهاد الجماعيّ أن يستنبط الأحكام وفق منهجي علميّ شرعيّ.

٣ - الشّورى الّتي ينبغي ممارستها هي الشّورى المباشرة؛ إلاّ في حالات الضّرورة الّتي تـستلزم ممارسة الشّورى المرسلة.

٤ - إنّ الرّأي الّذي ينتهي إليه مَن مارسَ الاجتهاد الجماعيّ هو الرّأي المعتبر؛ سواء كان اتفاقا

بالإجماع أو رأيا بالأغلبيّة[١].

٥- إنّ المصطلح الّذي يُعبّر عن المقصود من الاجتهاد الجماعيّ هو (بذل الجهد) وليس لفظ (تخصيص)؛ لأنّ الاجتهاد هو بذل للجهد من المجتهد؛ سواء كان فرديّا أو جماعيّا، وهو ما تمّ التّوصّل إليه في تكييف الاجتهاد[٢].

٦- لا يمكن أن نعبّر على ما أصدرته مؤسّسة الاجتهاد الجماعيّ بالفتوى؛ إيمانا منّا بأنّ القرار الصّادر عن مؤسّسة الاجتهاد الجماعيّ أوْلى بالإتّباع من الاجتهاد الفردي، ولِما له من قابليّة الارتقاء لأن يصبح ملزما عن طريق الحاكم[٣].

٧- الاجتهاد الجماعيّ تمارسه أيّ مؤسّسة علميّة اجتهاديّة، توفّرت في أعضائها أهليّة الاجتهاد.

بعد معرفة حقيقة الاجتهاد الجماعيّ ومضمونه نأتي بعد ذلك إلى مُحاولة معرفة تاريخ هذا النّوع من الاجتهاد؛ كتأصيل له انطلاقا من عصر الرّسالة المحمّدية وُصولا إلى عصرنا الحاضر؛ وبالله التوفيق نقول.

---

(١) هل رأي الأغلبيّة حجّة أم لا؟ هذه المسألة سنناقشها عند الحديث عن حجيّة الاجتهاد الجماعيّ، انظر ص ١٥١- ١٥٤ من هذه الرّسالة.

(٢) انظر ص ١٥-١٩ من هذه الرّسالة.

(٣) سنتطرّق للمسألة عند الحديث عن حجيّة الاجتهاد الجماعي، انظر ص ١٥٥ من هذه الرّسالة.




المَبحَثُ الثّاَنِي

تاريخ الاجتهاد الجماعي

ويحوي ثلاثة مطالب

المطلب الأوّل: الاجتهاد الجماعي في عصر صدر الإسلام
{ عهد الرّسالة وعهد الخلفاء الرّاشدين }
المطلب الثاني: الاجتهاد الجماعي في عصر التّابعين وأئمّة المذاهب
المطلب الثّالث: الاجتهاد الجماعي في العصر الحاضر




تمهيد

إنّ الاجتهاد الجماعي الّذي نعرفه في العصر الحاضر؛ قد رسم بوادره الرّسول ﷺ من خلال تطبيق مبدأ الشّورى في أحداث كثيرة في عهده؛ تطبيقا لقول الله تعالى: **﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾**[1]؛ ثمّ ظهر بشكل جليّ في عهد الصّحابة ﷺ، فبدأ يتقلّص بشكل مُستمرّ بعد عهد الخُلفاء الرّاشدين ﷺ؛ إلى أن اختفى في عصر التّقليد؛ فلم يظهر سوى في بعض المُناظرات الّتي كانت تحصل بين علماء المذاهب المُختلفة.

وفي العصر الحاضر؛ وتحديدا في أواخر القرن الماضي بدأت المُناداة إلى إحياء الاجتهاد في العصر الحاضر عن طريق الاجتهاد الجماعي؛ نتيجة التحدّيات الّتي تُواجهها أمّة الإسلام في مُختلف المجالات.

وبعدها تجسّدت هذه الدّعوات في الواقع بإنشاء عدّة مُؤسّسات اجتهاديّة جماعيّة؛ كالمجامع الفقهيّة ومجالس الفتوى الوطنيّة والمحليّة.

وسنتطرّق في هذا الفصل إلى تاريخ الاجتهاد الجماعي بشيء من التّفصيل؛ وفق العناصر الآتية:

المطلب الأوّل: الاجتهاد الجماعيّ في عصر صدر الإسلام

المطلب الثاني: الاجتهاد الجماعي في عصر التّابعين وأئمّة المذاهب.

المطلب الثالث: الاجتهاد الجماعي في العصر الحاضر.

---

[1] آل عمران، الآية ١٥٩.

المطلب الأوّل : الاجتهاد الجماعيّ في صدر الإسلام

الفرع الأوّل: الاجتهاد الجماعيّ في عهد الرّسالة

إنّ الدّارس لسيرة الرّسول ﷺ والصّحابة ﭫ يُدرك أنّ الاجتهاد الشّرعيّ قد ظهر في عصر الرّسالة؛ ثمّ ظهر بشكل جليّ بعد انتقال المصطفى ﷺ إلى الرّفيق الأعلى؛ وظهور مستجدّاتٍ وأحداثٍ جديدةٍ لم يسبق لها عهد قبل وفاته ﷺ؛ و لم يترل نصّ شرعيّ خاصّ بها.

وللتّعامل مع هذه المسائل والحوادث؛ كان لزاما على الصّحابة ﭫ أن يجتهدوا؛ فكان منهم ذلك قبل وفاته ﷺ في بعض الحالات الّتي يكون فيها الرّسول ﷺ بعيدا عنهم، ثمّ يسألونه على ما صدر منهم فلا يُعنّف أحدا، فكان ذلك إيذانا منه ﷺ على مشروعيّة الاجتهاد؛ إضافة إلى النّصوص الشّرعيّة العديدة الّتي تبيّن ذلك[١].

والعلماء غير مختلفين في اجتهاد الصّحابة ﭫ؛ سواء في عهد النّبيّ ﷺ أم بعد وفاته؛ إلاّ أنّهم اختلفوا في اجتهاده ﷺ؛ هل صدر منه ذلك أم لا؟ كيف يصدر منه ذلك والوحي يترل عليه من فوق سبع سماوات!!؟

إنّ جمهور العلماء ذهبوا إلى أنّ الرّسول ﷺ يجوز له الاجتهاد في أمور الدّين فيما لا نصّ فيه؛ وقد وقع ذلك منه فعلا[٢].

والأدّلة على ذلك كثيرة نذكر بعضا منها على سبيل المثال لا الحصر:

١- قوله تعالى: **﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ﴾**[٣]؛ فالرّسول ﷺ أذن لجماعة من المنافقين بالتّخلّف عن غزوة تبوك اجتهادا منه؛ فلو لم يكن ذلك اجتهادا منه لَما عاتبه الله تعالى على ذلك[٤].

٢- قوله تعالى: **﴿لَوْلا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾**[٥]؛ هذه الآية كذلك جاءت عتابا للرّسول ﷺ حين أخذ الفداء من أسرى بدرٍ؛ فلو لم يكن ذلك اجتهادا منه لما عاتبه الله تعالى على قبوله الفداء[٦].

---

[١] الزّحيلي، **أصول الفقه الإسلامي**، ج١، ص ١٠٦٧، ١٠٦٨.

[٢] انظر أقوال العلماء في المسألة والأدلّة الّتي استند إليها كلّ فريق: **المصدر نفسه**، ج١، ص ١٠٨٦- ١٠٩٠.

[٣] التوبة، الآية ٤٣.

[٤] الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج٤، ص ١٦٦، ابن أمير الحاج، **التقرير والتحبير**، ج٣، ص ٣٧٦، الإيجي، **شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي**، ص ٣٨٦.

[٥] الأنفال، الآية ٦٨.

[٦] ابن أمير الحاج، **التقرير والتحبير**، ج٣، ص ٣٧٧.

٣- قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾[١]؛ تدلّ الآية على قيام الرّسول ﷺ بالاجتهاد؛ لأنّ المشورة تكون فيما يكون عن طريق الاجتهاد لا فيما يكون فيه وحيٌ[٢].

٤- قوله ﷺ ﴿ العلماء ورثة الأنبياء﴾[٣]، يُفيد الحديث أنّ الرّسول ﷺ كان متعبّدا بالاجتهاد؛ وإلا لما كانت صفة العلم وارثة لأمّته، وهذا خلاف الخبر[٤].

٥- ومن المعقول أنّ العمل بالاجتهاد أشقّ من العمل بالنصّ؛ فيكون أكثر ثوابا؛ لقوله ﷺ ﴿أفضل العبادات أحمزها[٥]﴾[٦]؛ فلو لم يكن النبيّ ﷺ عاملا بالاجتهاد مع أنّ بعض أمّته قد عمل به؛ لكان بعض أمّته قد اختصّ بفضيلة لم تُوجد له وهذا باطل؛ لأنّ النبيّ ﷺ أفضل الخلق[٧].

هذه بعض الأدلّة الّتي تبيّن أنّ الرّسول ﷺ يجوز له الاجتهاد؛ وقد وقع ذلك منه فعلا؛ فإذا كان كذلك يبقى السّؤال مطروحا؛ هل اجتهاداته ﷺ كانت اجتهادات جماعيّة أم فرديّة؟ فإذا كانت فرديّة قلنا أنّ العصر المؤسّس للاجتهاد الجماعيّ هو عصر الرّاشدين؛ أمّا إذا كانت جماعيّة؛ قلنا أنّ العصر المؤسّس للاجتهاد الجماعيّ هو العهد النّبويّ وليس عهد الخلفاء.

إنّ الاجتهاد الجماعيّ في عصره ﷺ يظهر من خلال مشاوراته للصّحابة ﭫ في معالجة الأمور؛ ولذلك سنتتبّع بعض المشاورات الّتي تبيّن لنا أنّ الاجتهاد الجماعيّ قد أسّسه النبيّ ﷺ في عهده

---

(١) آل عمران، الآية ١٥٩.

(٢) الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج٤، ص ١٦٦.

(٣) أخرجه البخاري بشرحه **عمدة القاري** للعيني، كتاب التمنّي، باب قول النبيّ ﷺ ﴿ لو استقبلت من أمري ما استدبرت ﴾، ج٢٥، ص ٠٥.

(٤) الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج٤، ص ١٦٧.

(٥) أشقها وأقواها وأشدّها.

(٦) جاء هذا الحديث بهذا اللّفظ في النهاية لابن الأثير، جاء في **البيان والتعريف**: (وأنكر إسناده أبو الحجاج المزي، وقال المزي: هو من غرائب الأحاديث و لم يرد في شيء من الكتب الستّة)، الحسيني، إبراهيم بن محمّد (١٠٥٤هـ/ ١١٢٠هـ)، (د.ط)، (٢م)، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠١هـ، ج١، ص ١٢١.

إلاّ أنّ له شاهد في المعنى أخرجه مُسلم في صحيحه عن أمّ المؤمنين –عائشة- قالت: قلتُ: يا رسول الله يصدر النّاس بنُسُكين وأصدر بنسك واحد؟ قال: ﴿انتظري فإذا طهرت فاخرجي إلى التنعيم فأهلّي منه﴾ ثمّ ألقينا عند كذا وكذا- قال أظنّه قال: غدا- ﴿ولكنها على قدر نصبك -أو قال- نفقتك﴾، انظر: صحيح مسلم بشرحه **إكمال المُعلّم بفوائد مُسلم** للقاضي عيّاض، كتاب الحج، باب بيان وُجوه الإحرام، رقم الحديث (١٢١١)، ج٤، ص ٢٤٩.

جاء في **البيان والتعريف**: (...وإلاّ فما في مُسلم صريح المعنى، وقد توهّم بعضهم بأنّ حديث أفضل العبادة أخفها يُعارضه، وهو ما رواه في الفردوس عن عثمان مرفوعا...ويُؤيّده ما يروى عن جابر مرفوعا أفضل العبادة أجرا سرعة القيام من ثمّ المريض)، ج١، ص ١٢١.

(٧) الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج٤، ص ١٦٧.

وليس الصّحابة ﷺ في عهد الخلفاء كما يذهب إلى ذلك مُعظم الكُتّاب.

أوّلا: بين مشاورات الرّسول ﷺ والاجتهاد الجماعي

إنّ مشاورات الرّسول ﷺ لأصحابه ﷺ في مُختلف المسائل والقضايا الّتي تستجدّ ولم يترل فيها وحي من السّماء تُعتبر من قبيل الاجتهاد الجماعيّ لاعتبارات عديدة يُمكن أن نُجملها فيما يأتي:

١- إنّ الاجتهاد الجماعيّ –كما رأينا- هو بذل غاية الجهد والتّشاور بين المجتهدين والمختصين في استنباط حكم شرعيّ؛ وهذا المفهوم تماما قد وُجدت صورته حقيقةً في عهد الرِّسالة من خلال مشاوراته ﷺ عندما تستجدّ له قضيّةٌ يجمع الصّحابة ﷺ في مجلس شوريٍّ يستشيرهم فيها ويتناولون ملابسات القضيّة؛ كما سيأتي لاحقا في النّماذج.

٢- إنّ جلّ الكتّاب والمعاصرين حول الاجتهاد الجماعيّ يُؤصّلون له انطلاقا من مشاوراته ﷺ ممّا يستقرّ في النّفس أنّ الشّورى الّتي كانت في عهد الرّسالة والخلفاء؛ هو الاجتهاد الجماعيّ المقصود به في عصرنا.

٣- إنّ مصطلح الاجتهاد الجماعيّ؛ يُعتبر مصطلحا جديدا لم يكن معروفا في العهود السّابقة؛ ممّا يُؤدّي بنا القول إلى أنّ الاجتهاد الجماعيّ هو شكل من أشكال تطوّر مصطلح الشّورى الّذي كان معروفا لدى المتقدّمين؛ فما بالك وأنّ أحد أهمّ الرّكائز والأسس الّتي يقوم عليها الاجتهاد الجماعيّ اليوم هي الشّورى؛ وإن كان بينهما عموم وخصوص، فكلّ اجتهاد جماعيٍّ يُعتبر شورى؛ وليست كلّ شورى اجتهاد جماعيّ.

٤- إنّ الاجتهاد الجماعيّ في عصرنا يلجُ جلّ المسائل في مُختلف مجالات الحياة الدّينيّة والسّياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة وغيرها، وهذا ظاهرٌ جليٌّ في مُختلف مُشاورات الرّسول ﷺ، فقد استشار في الأمور الدّينيّة والسّياسيّة والاقتصاديّة وغيرها، وسيأتي بعض الأمثلة على ذلك في النّماذج مباشرة.

ثانيا: نماذج من اجتهادات الرّسول ﷺ الجماعية

إنّ المتأمّل في سيرة المصطفى ﷺ وتعاملاته مع الحوادث والنّوازل؛ يُدرك جيّدا أنّ مبدأ الشورى الّذي يتميّز به الفكر الإسلاميّ قد كان واضحا جليّا في تعاملاته ﷺ؛ تطبيقا لقوله تعالى: ﴿**وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ**﴾[١]، وقوله تعالى مادحا المؤمنين: ﴿**وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُم**﴾[٢]؛ ولذلك نجده ﷺ حريصا على أن يغرس هذا المنهج الرّبّانيّ في نفوس صحابته ﷺ.

---

[١] آل عمران، الآية ١٥٩.

[٢] الشورى، الآية ٣٨.

واستشاراته ﷺ تعدّدت كثيرا؛ حتّى في الأمور الدّينيّة[١]؛ إن لم نقل أنّ كلّ له تعاملاته الّتي تخصّ مجموع الأمّة والّتي لم يترل عليه فيها وحيٌ قد خضعت لمبدأ الشّورى.

يقول **محمّد عمارة**: (حتّى أنّ الإجماع قد استقرّ على أنّ جميع أمور الدّنيا ومصالح النّاس قد خضعت على عهد الرّسول ﷺ لمبدأ الشّورى وسلطانها، وحتّى أنّ بعضهم قد ذهب إلى أنّ الشّورى قد امتدّ نطاقها فشمل كذلك بعضا من أمور الدّين...)[٢].

وسيتبيّن ذلك من خلال النّماذج الّتي سنذكرها على سبيل المثال لا الحصر.

١ - استشاراته في غزوة بدر

أ- في الخروج إلى بدر

تُعتبر غزوة بدر الكبرى أوّل امتحان صعب لاختبار إيمان المسلمين وصدقهم للرّسول ﷺ؛ خاصّة بعد انفلات قافلة أبي سفيان ونجاتها، فكان صعبا على بعض المسلمين الخروج لملاقاة المشركين؛ فأنزل الله قوله تعالى: **﴿كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنْ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ فَرِيقاً مِنَ الْمُؤْمِنِينَ لَكَارِهُونَ﴾**[٣]، ولمّا علمت قريش بنجاة قافلتها همّت بالعودة إلى مكّة؛ إلاّ أنّها عدلت عن رأيها؛ وقرّرت الخروج لمقابلة المسلمين[٤].

وفي هذه الظّروف الصّعبة؛ عقد الرّسول ﷺ مجلسا شوريّا يستشير فيه ويدرس الوضع الرّاهن مع الصّحابة ﷺ، فأجاب قادة المهاجرين خيرا؛ لأنّهم عاهدوا الرّسول ﷺ بنصره والوقوف معه في كلّ الأحوال، إلاّ أنّ الرّسول ﷺ كان يريد الأنصار؛ لأنّهم لم يُعاهدوه بعدُ بنصره خارج المدينة، فقال: «أشيروا عليّ أيّها النّاس»، فتفطّن لذلك سعد بن معاذ؛ وقال: (والله لكأنّك تريدنا نحن يا رسول الله؟)، قال: «أجل»، قال: (فقد آمنا بك، فصدّقناك، وشهدنا أن ما جئت به هو الحق، وأعطيناك على ذلك عهودنا ومواثيقنا على السّمع والطّاعة، فامض يا رسول الله لما أردت، فوالّذي بعثك بالحق لو استعرضت بنا هذا البحر فخضته لخضناه معك، ما تخلف منّا رجل واحد، وما نكره أن تلقى بنا عدوّنا غدًا، إنّا لصُبُر في الحرب، صُدَّق في اللّقاء، ولعل الله

---

[١] مسألة تشريع الآذان والحكم على أسرى بدر.

[٢] (١٤٠٩هـ/١٩٨٩م). **الإسلام وفلسفة الحكم**، (د.ط)، القاهرة: دار الشّروق، ص ٥٦.

[٣] الأنفال الآية ٥.

[٤] ابن هشام، عبد الملك بن أيّوب الحميري المعافري أبو محمّد (ت٢١٣هـ). **السّيرة النّبويّة**، (ط١)، (٦م)، (تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد)، دار الجيل، بيروت، ١٤١١هـ، ج٣، ص ١٦٢، المباركفوري، صفيّ الرّحمن، (١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م).**الرّحيق المختوم - بحث في السيرة النبوية على صاحبها أفضل الصّلاة والتسليم**- (د.ط)، القاهرة: دار الحديث، ص ٢٠٥، ٢٠٤.

يريك منا ما تَقَرَّ به عينك، فسِرْ بنا على بركة الله)[١].

ويُؤيد هذا ما روي عن أنس قال: (ثم خرج النّبي ﷺ يوما فسار إلى بدر فجعل يستشير النّاس، فأشار عليه أبو بكر، ثم استشارهم فأشار عليه عمر، فجعل يستشير فقالت الأنصار: (والله ما يريد غيرنا)، فقال رجل من الأنصار: (أراك تستشير ويشيرون عليك، وإنّا لا نقول كما قال بنو إسرائيل فاذهب أنت وربك فقاتلا، ولكن والذي بعثك بالحقّ لو ضربت أكبادها حتى تبلغ برك الغماد لكنّا معك))[٢].

ب- في النّزول ببدر

بعد أن وصل جيش المسلمين بدرا، أمر الرّسول ﷺ بصفته القائد الأعلى للجيش بالنّزول في موضع من مواضع بدر، وكان ممّن يوجد في جيش المسلمين حبّاب بن المنذر ﷺ؛ فأشار على النّبي ﷺ بتغيير موضع النّزول؛ بعد أن قال له: (يا رسول الله أرأيت هذا المترل أمترلا أنزلكه الله ليس لنا أن نتقدّمه ولا نتأخر عنه؛ أم هو الرّأي والحرب والمكيدة)، فقال الرّسول ﷺ ﴿بل هو الرّأي والحرب والمكيدة﴾، فقال الحبّاب: (يا رسول الله فإن هذا ليس بمترل فانهض بالناس حتى نأتي أدنى ماء من القوم فنترله ثم تغور ما وراءه من القلب؛ ثم نبني عليه حوضا فنملؤه ماء؛ ثم نقاتل القوم فنشرب ولا يشربون)، فقال رسول الله ﷺ:﴿قد أشرت بالرّأي﴾، فأمر رسول الله ﷺ الجيش بالنّزول في آخر بئر من آبار بدر كما أشار حبّاب[٣].

ج- في أسرى بدر

إنّ استشارة الرّسول ﷺ في الأسرى يُعتبر استشارة في أمر دينيّ؛ ولهذا فالرّسول ﷺ لا يُفرّق بين أمر دينيٍّ أو دُنيويٍّ في مشاوراته.

بعد انتصار المسلمين في الغزوة تمكّنوا من أسر بعض المشركين، وقد كانت أوّل عمليّة أسرٍ في

---

[١] **المصدر نفسه**، ص ٢٠٥، ٢٠٤.

[٢] الموصلي، أحمد بن علي بن المثنى أبو يعلى التميمي (٢١٠هـ، ٣٠٧م). **مسند أبي يعلى**، (ط١)، (١٣م)، (تحقيق: حسين سليم أسد)، دار المأمون للتراث، دمشق، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، ج٦، ص ٤٣٠، وله أصل في مسلم، انظر: صحيح مسلم بشرحه **إكمال المعلّم بفوائد مُسلم** للقاضي عياض، كتاب الجهاد والسّير، باب غزوة بدر، رقم الحديث (١٧٧٩)، ج٦، ص ١٣٦، ١٣٧. واختلف في الرّجل الّذي قال: (وإنا لا نقول كما قال بنو إسرائيل ...)، قال **ابن حجر**: (ويُمكن الجمع بأن النبيّ ﷺ استشارهم في غزوة بدر مرّتين الأولى وهو بالمدينة أوّل ما بلغه خبر العير مع أبي سُفيان وذلك بيّن في رواية مُسلم، ولفظه أنّ النبيّ ﷺ شاور حين بلغه إقبال أبي سفيان، والثانية كانت بعد أن خرج كما في حديث الباب، ووقع ثمّ الطّبراني أنّ سعد بن عبادة قال ذلك بالحديبية وهذا أولى بالصواب)، انظر: أحمد بن عليّ أبو الفضل العسقلاني الشافعي (٧٧٣هـ- ٨٥٢هـ). **فتح الباري**، (د.ط)، (١٣م)، (تحقيق: محمّد فؤاد عبد الباقي ومحي الدّين الخطيب)، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩هـ، ج٧، ص ٢٨٨.

[٣] ابن هشام، **السّيرة النّبويّة**، ج٣، ص ١٦٧.

الإسلام، فعمد الرّسول ﷺ إلى استشارة أصحابه ﷺ في مصيرهم، فاستشار في ذلك أبا بكر وعمر –رضي الله عنهما-، فقال أبو بكر: (يا نبيّ الله هم بنو العمّ والعَشِيرة، أرى أن تأخذ منهم فدية فتكون لنا قوة على الكفّار، فعسى أن يهديهم للإسلام، فقال رسول الله ﷺ: ﴿ما ترى يا ابن الخطّاب؟﴾، قلت: لا، والله يا رسول الله ما أرى الّذي رأى أبو بكر، ولكن أرى أن تمكّنّا فنضرب أعناقهم، فتمكّن عليًا من عَقِيل فيضرب عنقه، وتمكّني من فلان-نسيبا لعمر- فأضرب عنقه، فإنّ هؤلاء أئمّة الكفر وصناديدها، فهوى رسول الله ﷺ ما قال أبو بكر و لم يهو ما قُلتُ...)[١].

بعد هذه الاستشارة اطمأنّ قلب الرّسول ﷺ إلى رأي أبي بكر ﷺ ، فأخذ منهم الفداء؛ إلاّ أنّ الله تبارك وتعالى عاتبه على ذلك بقوله: **﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾**[٢].

٢ - استشارته في أحد

بعد الهزيمة النّكراء الّتي تلقّتها قريش في بدر، أرادت أن تثأر لذلك، فقرّرت الخروج إلى أحد في السّنة الثالثة للهجرة، فلمّا علم الرّسول ﷺ بخروج قريش لغزو المدينة، ولدى وُصولها إلى سفوح جبل أحد، عقد جلسة طارئة جمع فيها أكابر الصّحابة ﷺ -كان من بينهم المنافق عبد الله بن أبي ابن سلول- لدارسة الوضع[٣].

وبعد المشاورة والمحاورة رأى الرّسول ﷺ أن لا يخرجوا من المدينة، فوافقه في ذلك جلّ الصّحابة ﷺ، ومن بينهم طبعا المنافق عبد الله بن أبي بن سلول، على أن يُحصّنوا النّساء والأطفال في الآطام[٤]، فإذا دخلوا المدينة قاتلوهم في الأزقّة ومن فوق الحصون، وكانت المدينة يومئذ محصّنة بالبنيان من كلّ الجوانب[٥].

وفي أثناء اتّخاذ هذا القرار ظهر فِتْيةٌ لم يشهدوا بدرا يَودّون الشّهادة في سبيل الله، فطلبوا الرّسول ﷺ في الخروج للقاء المشركين، وكان من بينهم مالك بن سنان والنّعمان بن مالك وإياس ابن أوس وغيرهم، وألحّوا في الطّلب حتّى استجاب الرّسول ﷺ لطلبهم، ويوم الجمعة صعد

---

[١] أخرجه مسلم بشرحه **إكمال المعلّم بفوائد مسلم** للقاضي عياض، كتاب الجهاد والسير، باب الإمداد بالملائكة وإباحة الغنائم، رقم الحديث (١٧٦٣)، ج٦، ص٩٤-٩٧.

[٢] الأنفال، الآية ٦٧.

[٣] ابن هشام، **السيرة النّبويّة**، ج٤، ص ٠٨، ٠٩.

[٤] الحصن والبيت المرتفع.

[٥] ابن هشام، **السيرة النّبويّة**، ج٤، ص ٠٨، ٠٩.

الرّسول ﷺ المنبر وحثّ المسلمين على الجهاد والخروج لملاقاة المشركين في أحد[١].

٣ - استشارته في الأحزاب

في السّنة الخامسة للهجرة عزمت قريش ومن اتّفق معها على غزو المدينة بغتةً بمؤامرة يهوديّة؛ فجهّزت جيشا يصل تعداده قرابة عشرة آلاف مقاتل، يريدون استئصال المسلمين؛ فخرجت قريش وكنانة وحلفاؤهم من أهل تهامة ــ وقائدهم أبو سفيان ــ في أربعة آلاف، ووافاهم بنو سليم بمَرِّ الظَّهْرَان، وخرجت من الشّرق قبائل غطفان: بنو فَزَارة يقودهم عُيينَة بن حِصْن، وبنو مُرَّة يقودهم الحارث بن عوف، وبنو أشجع يقودهم مِسْعَر بن رُخَيلَة، كما خرجت بنو أسد وغيرها؛ إلاّ أنّ الرّسول ﷺ ومن معه بالمدينة كانوا متيقّظين يُتابعون الأحداث فعلموا بذلك؛ فعيّن الرّسول ﷺ مباشرة مجلسا شوريّا لدراسة الموقف واتّخاذ القرار المناسب في التّصدّي لهذه الهجمة الشّرسة، وكان ممّن دُعي إلى المجلس الاستشاريّ الصّحابيّ الفذّ سلمان الفارسيّ الّذي أشار للرّسول ﷺ بقوله: (يا رسول الله، إنّا كنّا بأرض فارس إذا حوصرنا خَنْدَقْنَا علينا)، فاستحسن الرّسول ﷺ الخطّة، وأسرع إلى تنفيذها، وهو معهم يحثّهم ويُشجّعهم حتّى أتمّوا الخطّة، وكانت خطّة ناجحة لم يكن يتصوّرها المشركون، كانت السّبيل في هزيمتهم بعد أن أمدّ اللّه المسلمين سببا من عنده[٢].

٤ - استشارته في الآذان

من الأمور الدّينيّة الّتي استشار فيها الرّسول ﷺ صحابته –كذلك- تشريع الآذان للنّداء للصّلاة، وفي هذا ما رواه ابن ماجة في **سننه**: (أنّ النّبيّ ﷺ استشار النّاس لما يهمّهم إلى الصّلاة فذكروا البوق فكرِهه من أجل اليهود، ثمّ ذكروا النّاقوس فكرِهه من أجل النّصارى، فأُري النّداء تلك اللّيلة رجل من الأنصار يُقال له عبد الله بن زيد وعمر بن الخطّاب فطرق الأنصاريّ رسول الله ﷺ ليلا فأمر رسول الله ﷺ بلالا فأذّن)[٣].

ومسألة الآذان هذه تبيّن أنّ الرّسول ﷺ كان لا يُفرّق في مشاوراته بين أمر دينيّ أو أمر دُنيويّ

---

[١] ابن هشام، **السيرة النّبويّة**، ج٤، ص ٠٨، ٠٩.

[٢] ابن القيّم. أبو عبد الله محمّد بن أبو بكر أيوب الزرعي، **زاد المعاد في هدي خير العباد**، ط١٤، (٥م)، (تحقيق: شعيب الأرناؤوط، عبد القادر الأرناؤوط)، مؤسسة الرّسالة، بيروت، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، ١٤٠٧ه/ ١٩٨٦مــ،ج٣، ص ٢٧١. المباركفوري، **الرّحيق المختوم**، ص ٣٠٢. التّميمي، عزّ الدّين، (١٤٠٥هــ/١٩٨٥مــ). **الشّورى بين الأصالة والمعاصرة**، (ط١)، عمّان: دار البشير، ص ٧٦.

[٣] القزويني، محمد بن يزيد أبو عبد الله (٢٠٧هــ ــ ٢٧٥ هــ)، (د. ط)، (٢م)، (تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي)، دار الفكر، (د. ت)، ج١، ص ٢٣٢، وأخرجه البخاري بشرحه **عمدة القاري** عن أنس قال: (ذكروا النّار والنّاقوس، فذكروا اليهود والنصارى، فأمر بلالا أن يشفع في الآذان ويُوتر الإقامة)، كتاب الآذان، باب بدء الآذان، رقم الحديث (٦٠٣)، ج٥،ص ١٥٠.

وإن كان الأكثر يذهب إلى أنّ مشاوراته كانت في الأمور الدّنيويّة.

فتشريع الآذان للصّلاة أمر دينيّ يتعلّق بأعظم ركن في الإسلام وهو الصّلاة؛ فتعلّقه بالدّين أمر ظاهر[١].

من خلال ما سبق من نماذج لاستشارات الرّسول ﷺ يتبيّن أنّ عصر تأسيس الاجتهاد الجماعيّ هو عصر الرّسالة؛ وليس عصر الرّاشدين كما يذهب إلى ذلك مُعظم من كتب عن تاريخ الاجتهاد الجماعيّ؛ وإن كان عصر الرّاشدين -كما سيأتي- ازدهر فيه الاجتهاد الجماعيّ؛ خاصّة في عهد الخليفة الرّاشد عمر بن الخطّاب ﷺ؛ لأسباب موضوعيّة واقعيّة بسبب انقطاع الوحي وتجدّد المسائل والنّوازل العديدة[٢].

فالرّسول ﷺ كان هدفه مِنْ تنوّع المسائل والقضايا الّتي عالجها بالشّورى هو ترسيخ المنهج الجماعيّ في معالجة مثل هذه الأمور؛ بغضّ النّظر عن تخصيص هذا المنهج في بعض المسائل دون غيرها.

يقول **قطب سانو**: (... أجل إنّ انتهاج القيادة النّبويّة هذا المنهج في التّعامل مع قضايا الأمّة المصيريّة؛ لم يكن القصد منه الصّدور عن رأيٍ جماعيٍّ في قضايا مصيريّةٍ فحسب؛ ولكنّه كان القصد الأهمّ منه تشريع هذا المنهج الجماعيّ في التّعامل مع المسائل والنّوازل الّتي تعمّ فيها البلوى فضلا عن تدريبه الصّحابة الحاضرين معهم آنذاك على اعتماد هذا المنهج الجماعيّ عند صدوره عن اجتهادٍ في المسائل العامّة الّتي لم تغشها نصوص الوحي سواء أكانت تلك المسائل؛ مسائلَ اعتقاديّة أم سياسيّة أم اجتماعيّة أم اقتصاديّة، ولهذا فلا غرو أن تتخذ الخلافة الرّاشدة –بعدُ- هذا المنهج أساسا في تسيير شؤون الأمّة العامّة، ولا عجب ألاّ يجدوا له بديلا في حراستهم الدّين وسياسة الدّنيا)[٣].

الفرع الثاني: الاجتهاد الجماعيّ في عصر الخلفاء الرّاشدين

يُعتبر عصر الخلافة الرّاشدة؛ العصرَ الذّهبيّ في اتّخاذ الاجتهاد الجماعيّ وسيلة لمعالجة الأمور المستجدّة الّتي لم يغشها الوحي و لم يعهدها الصّحابة ﷺ في عهده ﷺ.

فالمسائل الّتي كانت تطرأ على الخلفاء الرّاشدين ﷺ؛ سواء كانت مسائل تتعلّق بالدّين أو تتعلّق بأمور الحرب والسّياسة، لا يجد الخلفاء سبيلا للبتّ فيها إلاّ الشّورى بين الصّحابة ﷺ؛ واستشارة

---

[١]أبو ليل، محمود أحمد (١٩٩٦مـ). الاجتهاد الجماعيّ ضرورته وحجيّته، **ندوة الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي**، الجزء الثاني، جامعة الإمارات، كليّة الشريعة والقانون، العين، الإمارات، في الفترة ١١-١٣شعبان ١٤١٧هـ/٢١-٢٣ديسمبر ١٩٩٦مـ، ص ٩٦١.

[٢] أبو ليل، الاجتهاد الجماعيّ ضرورته وحجيّته، **ندوة الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي**، ج٢، ص ٩٦٣.

[٣] سانو، قطب. **في فكرة الاجتهاد الجماعيّ تاريخا وواقعا**، **www.alwihda.com/view.asp?cat=١&id=٦٢٤**

حتّى العامّة في بعض المسائل، خاصّة فيما رُوي عن عمر ﷺ من اتّخاذه مجلسين للشّورى؛ شورى الخاصّة وشّورى العامّة[١].

وهذا ما سيتّضح من خلال النّماذج المختلفة الّتي حدثت في مُختلف فترات عصر الرّاشدين.

والرّوايات الّتي تبيّن ذلك كثيرة ومتعدّدة، تناولها المتقدّمون والمتأخّرون والمعاصرون بالدّراسة والتّحليل؛ ممّا يُعطي صورة واضحة لا شكّ فيها؛ أنّ المنهج المعتمد -عند الخلفاء بصفة خاصّة والصّحابة بصفة عامّة- في معالجة الأمور الاجتهاديّة هو الشّورى أو ما يُسمّى في عصرنا الاجتهاد الجماعيّ.

من هذه الرّوايات ما جاء في **إعلام الموقّعين** عن المسيّب بن رافع قال: (كان إذا جاءه [– عمر بن الخطّاب ﷺ-] الشّيء من القضاء ليس في الكتاب ولا في السنّة، سمّى صوافيّ الأمر، فرفع إليهم، فجمع له أهل العلم، فإذا اجتمع رأيهم فهو الحقّ)[٢].

ويذهب **وهبة الزّحيلي** من المعاصرين إلى أنّ الاجتهاد الجماعيّ كان أسبق من الاجتهاد الفرديّ في الظّهور؛ إذ كان الصّحابة ﷺ في اجتهاداتهم يتشاورون فيما بينهم ويتّخذون القرارات شورى؛ دون استبدادٍ أو أحاديةٍ، ويقول في ذلك (وكان هذا الاجتهاد أسبق في الظّهور من الاجتهاد الفرديّ، حين كان يجتمع أهل العلم والرّأي في الصّحابة للتّشاور في حكم مسألة مستجدّة لم ينص الشّرع على حكمها، واتّسم ذلك بالشّورى في عهد الصّحابة الكرام حين كان الخليفة الرّاشد بدءا من سيّدنا أبي بكر الصّدّيق ﷺ يجمع رؤوس القوم وأعيان أهل العلم والاجتهاد فيستشيرهم في قضيّة من القضايا، فإذا اتّفقوا على رأي عمل به وقضى)[٣].

يُعلّق **الزّحيلي** نفسُه بعد أن ذكر عدّة أدلّة تبيّن أنّ الصّحابة ﷺ كان المنهج الجماعيّ سبيلُهُم في الاجتهاد بقوله: (يتبيّن من هذا أنّ الاجتهاد الجماعيّ كان هو الملاذ والملجأ بعد الكتاب والسنّة، ثمّ يأتي الاجتهاد الفرديّ، فيكون الاجتهاد الجماعيّ أسبق في الظّهور، والعمل به مقدّم على الاجتهاد الفرديّ)[٤].

وعلى كلٍّ فالمتأمّل في عهد الرّاشدين ﷺ؛ يجده زاخرا بالنّماذج الّتي تبيّن أن الاجتهاد الجماعيّ هو السّبيل في الاجتهاد في مُختلف الأمور المتعلّقة بالأمّة الدّينيّة والدّنيويّة؛ وفي اتّخاذ القرارات

---

[١] أبو زهرة، محمّد، (د.ت). **في تاريخ المذاهب الإسلامية**، (د.ط)، مطبعة المدني، ص ٢٦.

[٢] ابن القيّم، ج١، ص٨٤.

[٣] (٢٠٠٥مـ).الاجتهاد الجماعيّ وأهميّته في مواجهة مشكلات العصر، **الدّراسات الإسلامية**،١(٤٠)، ص ٠٨، ٠٩.

[٤] **المصدر نفسه**، ص ٩٠.

المصيريّة المتعلّقة بعموم الأمّة، وهذا ما نستظهره في النّماذج الّتي سنعرضها على سبيل المثال لا الحصر.

أوّلا: الاجتهاد الجماعيّ في خلافة أبي بكر الصدّيق ﷺ

يُعتبر الخليفة الرّاشد أبو بكر الصدّيق ﷺ أوّل الخلفاء الّذين اعتمدوا الشّورى في معالجة الأمور الّتي كانت تطرأ عليه أثناء خلافته، وهذا ما يرويه البيهقيّ في سننه عن ميمون بن مهران أنّه قال: (...ثم كان أبو بكر ﷺ إذا ورد عليه خصم نظر في كتاب الله، فإن وجد فيه ما يقضي به قضى به بينهم، فإن لم يجد في الكتاب نظر هل كانت من النبيّ ﷺ فيه سنة، فإن علمها قضى بها وإن لم يعلم؛ خرج فسأل المسلمين فقال: أتاني كذا وكذا فنظرت في كتاب الله وفي سنة رسول الله ﷺ فلم أجد في ذلك شيئا، فهل تعلمون أن نبيّ الله ﷺ قضى في ذلك بقضاء؛ فربّما قام إليه الرّهط فقالوا: نعم؛ قضى فيه بكذا وكذا فيأخذ بقضاء رسول ﷺ)[١].

والنّماذج الّتي تبيّن انتهاج أبي بكر ﷺ هذا المنهج الجماعيّ أثناء خلافته عديدة منها:

المسألة الأولى: استخلافه ﷺ

يُعتبر تعيين خليفة للمسلمين بعد وفاة الرّسول ﷺ أحدثَ وأعظمَ وأوّل حدثٍ جديدٍ يُواجه المسلمين؛ كيف لا وقد كانوا تحت رحمة الرّسول ﷺ قائدُهم وإمامُهم وموجّهُهم، فبعد رحيله إلى الرّفيق الأعلى كان لزاما على المسلمين أن يُعيّنوا خليفةً له؛ يعمل على حفظ دين الله وحمل رايته ومواصلة الدّعوة الإسلاميّة الّتي بدأت تخرج للعالم مع مرّ السِّنين.

والمتأمّل في الأحداث الّتي حصلت مباشرة بعد وفاته ﷺ في سقيفة بني ساعدة؛ الّتي اجتمع فيها الأنصار والمهاجرون لتعيين خليفة لهم؛ يُدرك أنّ ما حصل بينهم من حوار وتبادل للرّأي؛ كان تطبيقا لمبدأ الشّورى وللمنهج الجماعيّ الّذي توارثوه عن الرّسول ﷺ في معالجة القضايا المستجدّة، كما مرّ علينا سابقا في بعض النّماذج الّتي تبيّن منهجه ﷺ في مثل هذه القضايا.

ولننقل جانبا من الحوار الّذي دار بين الصّحابة ﷺ في تعيين أبي بكر ﷺ خليفة للمسلمين في أوّل امتحان لهم بعد وفاة الرّسول ﷺ؛ لنُدرك ونتيقّن أنّ الشّورى هي السّبيل الوحيد في معالجة القضايا الخطيرة الّتي تواجه الأمّة الإسلاميّة عبر تاريخها الطّويل.

تروي كتب تاريخ الإسلام والخلفاء؛ الحوار الّذي دار بين المهاجرين والأنصار في السّقيفة

---

[١] البيهقي، أحمد بن الحسين بن عليّ بن موسى أبو بكر (٣٨٤هـ- ٤٥٨هـ). **سنن البيهقي الكبرى**، (د.ط)، (م١٠)، (تحقيق: محمّد عبد القادر عطا)، مكتبة الباز، مكة المكرّمة، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م، ج١٠، ص ١١٤. حكم ابن حجر العسقلاني على سنده بالصحّة، انظر ابن حجر، **الفتح الباري**، ج١٣، ص ٣٤٢.

لتعيين الخليفة؛ الّذي ابتدأه أبو بكر ﷺ بكلمته الّتي حمد الله فيها وأثنى عليه، ثمّ بيّن فيها أحقّية المهاجرين في الخلافة من غيرهم، فبعد أن ختم كلامه، بادره الحباب بن المنذر بن الجموح ﷺ موجّها كلامه إلى الأنصار يُفنّد ما يزعمه أبو بكر ﷺ ويُحمّس الأنصار في عدم التّنازل عن أحقيّتهم بالخلافة؛ إلى أن بادره عمر ﷺ بقوله: (هيهات لا يجتمع اثنان في قرن ...)، فقام الحبّاب ﷺ مرّة ثانية، ثمّ بعدها كثر اللّغط والكلام؛ إلى أن تكلّم أبو عبيدة ﷺ يهدّئ الموقف بقوله: (يا معشر الأنصار إنّكم أوّل من آمن وآزر؛ فلا تكونوا أوّل من بدّل وغيّر)، ثمّ بعدها قام بشير بن سعد أبو النّعمان بن بشير الأنصاري ﷺ يُرجّح الكفّة لصالح المهاجرين، ثمّ بعدها مباشرة بايع من كان في السّقيفة أبا بكر ﷺ ، فكان بذلك أوّل خليفة لرسول الله ﷺ[١].

فبعد هذه المشاورة الّتي حصلت بين الصّحابة ﷺ في السّقيفة؛ لا مجال لأحدٍ أن يُنكر أنّ مبايعة أبي بكر الصدّيق ﷺ لم تتم بالشّورى؛ وإن لم يحضر جلّ الصّحابة ﷺ السّقيفة.

وحاصل الكلام والمقصودُ من إيراد هذه القصّة هنا هو استعمال الشّورى (الاجتهاد الجماعيّ) في معالجة القضيّة.

المسألة الثانية: اتفاقهم على قتال مانعي الزكاة

إنّ الاتّفاق الّذي حصل بين الصّحابة ﷺ في قتال مانعي الزّكاة كان بعد التّشاور فيما بينهم؛ وهي قضيّة جديدة طرأت بعد وفاة الرّسول ﷺ؛ فكان لزاما على الصّحابة ﷺ أن يجتهدوا فيها؛ فاختلف الرّأي بين أبي بكر وعمر –رضي الله عنهما-؛ إلاّ أنّ رأي أبي بكر ﷺ كان الحقّ.

عن أبي هريرة ﷺ قال: (لّما توفيّ رسول الله ﷺ وكان أبو بكر ﷺ [كذا] وكفر من كفر من العرب، فقال عمر ﷺ: كيف تقاتل النّاس وقد قال رسول الله ﷺ ﴿أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فمن قالها فقد عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه على الله﴾؟ فقال: والله لأقاتلنّ من فرّق بين الصّلاة والزّكاة؛ فإن الزّكاة حقّ المال، والله لو منعوني عَناقا كانوا يؤدّونها إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم على منعها، قال عمر ﷺ: فوالله ما هو إلا أن قد شرح الله صدر أبي بكر ﷺ فعرفت أنه الحقّ)[٢].

فهذه المحاورة الّتي جرت بين أبي بكر وعمر –رضي الله عنهما- تبيّن أنّ الحكم الصّادر فيها كان اجتهادا جماعيّا شوريّا بينهما.

---

[١] لمعرفة الحوار كاملا وماذا جرى بالضّبط في السّقيفة؛ انظر: النّجار، عبد الوهّاب، (١٣٤٨هـ). **تاريخ الإسلام –الخلفاء الرّاشدون**، (د.ط)، القاهرة: المطبعة السّلفيّة ومكتبتها، ص ٢٩-٣٣.

[٢] أخرجه البخاري بشرحه **عمدة القاري** للعيني، كتاب الزكاة، باب وُجوب الزكاة، رقم الحديث (١٣٩٩)، ج٨، ص ٣٥١.

وبهاتين الحادثتين وغيرهما؛ الّتي وقعت في عهد الخليفة أبي بكر ﷺ يتبيّن مدى اهتمامه بهذا المنهج الجماعيّ في معالجة القضايا والأمور؛ الّذي يجب على علماء الأمّة وأولي أمرها اليوم اتّخاذه في معالجة القضايا والمشاكل الّتي تُعاني منها أمّتنا؛ سواء ما تعلّق بأمورها الدّينيّة أو الدّنيوية المتعلّقة بعلاقات الأفراد بخالقهم أو فيما بينهم أو الدّول فيما بينها في مُختلف المجالات.

ثانيا: الاجتهاد الجماعيّ في خلافة عمر بن الخطّاب ﷺ

تعتبر خلافة عمر بن الخطّاب ﷺ من أبرز الفترات الّتي ظهر فيها الاجتهاد الجماعيّ بشكل جليّ؛ لِما كان عمر ﷺ ينتهجه في سياسته من استعمال مبدأ الشّورى في مختلف أمور الخلافة؛ السّياسية والحربية وما يتعلّق بشؤون الرّعيّة، وحتّى الأمور الدّينيّة؛ وهو ما سنبيّن نماذج منه لاحقا.

ومن الأمور الّتي يتّضح منها سلوك عمر ﷺ هذا المنهج في الاجتهاد؛ مراسلاته الّتي كان يكتبها لولاّته في أمصار الدّولة الإسلاميّة؛ يبيّن لهم فيها طريقة القضاء الّتي ينتهجها الوالي في سياسة الدّين والدّنيا في الإقليم الّذي يحكمه، أو القاضي في القضايا الّتي تُرفع إليه.

ومن هذه المراسلات ما رُوي عن شريح القاضي قال: (قال لي عمر ﷺ: اقض بما استبان لك من كتاب الله؛ فإن لم تعلم كلّ كتاب الله؛ فاقض بما استبان لك من قضاء رسول الله ﷺ فإن لم تعلم قضاء رسول الله ﷺ فاقض بما استبان لك من أئمّة المهتدين، فإن لم تعلم كلّ ما قضت به أئمّة المهتدين، فاجتهد رأيك، واستشر أهل العلم والصّلاح)[1].

ومشورته ﷺ كانت تأخذ من الوقت الكثير حتّى تصل في بعض المسائل الشّهر؛ ممّا يُبيّن أنّ عمر ﷺ كان حريصا على أن لا يقدم على أمر حتّى يعلم فيه رأي أصحابه ﷺ أو أهل الشّورى الّذين ندَبهم لذلك.

يقول **الشّعبي**: (كانت القضيّة تُرفع إلى عمر ﷺ فرُبّما تأمّل في ذلك شهرا يستشير أصحابه، واليوم يفصل في المجلس مائة قضيّة)[2].

وتروي كتب تاريخ الخلفاء والمذاهب؛ أنّ عمر بن الخطّاب ﷺ اتّخذ نوعين من الشورى؛ الشّورى الخاصّة والشّورى العامّة، فالخاصّة تكون لذوي الرّأي من عليّة الصّحابة ﷺ من المهاجرين والأنصار السّابقين، يستشيرهم في أمور الدّولة الّتي تحتاج إلى وُجوه النّظر المختلفة؛

---

[1] شمس الحق العظيم آبادي، أبو الطيّب محمّد، (ط٢)، (١٠م)، **عون المعبود**، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥هـ، ج٩، ص ٣٧٢.

[2] هذا الأثر لم أجده في كتب الأحاديث والآثار، وقد ذكره أمين، أحمد، (١٩٧٥م). في **فجر الإسلام**، (ط١١)، بيروت: دار الكتاب العربي، ص ٢٣٩.

سواء أكانت من صغرى أمور الدّولة أم كانت من كبراها، أمّا العامّة فإنّها تكون لأهل المدينة أجمعين وفي الأمور الخطيرة من أمور الدّولة أو الّتي تُقرّر قاعدة عامّة تسير في مُستقبل الأمّة على أنّها من المقرّرات الثابتة[١].

والسّبب الّذي جعل الاجتهاد الجماعيّ يظهر بصورة أكثر في خلافة عمر ﷺ عدم موافقته مغادرة الصّحابة ﷺ المدينة، فلم يكن يسمح لهم بمغادرتها إلاّ لمصلحة عامّة ضروريّة على أن يعودوا إليها مباشرة بعد قضاء ما خرجوا من أجله، وذلك حتّى ينتفع بآرائهم ويستشيرهم فيما جدّ من المسائل، ومن هؤلاء الصّحابة ﷺ عثمان وعليّ وطلحة والزّبير وسعد وعبد الرّحمن ابن عوف.

يقول **ابن تيمية:** (وكان عمر يُشاور أكابر الصّحابة كعثمان وعليّ وطلحة والزّبير وسعد وعبد الرّحمن وهم أهل الشّورى، ولهذا قال **الشّعبيّ:** (انظروا ماذا قضى به عمر فإنّه كان يُشاور)[٢])[٣].

ولقائل أن يقول: إنّ الشّورى الّتي كان عمر ﷺ يستعملها لا تطال الأمور الدّينيّة؛ وهذا الزّعم يُفنّده المنهج الّذي كان عمر ﷺ يستعمله في معالجة مختلف قضايا الأمّة؛ سواء ما تعلّق منها بأمور الخلافة أو الأمور الاجتهاديّة الدّينية، وخيرُ دليلٍ على ذلك ما سنبيّنه من نماذج تبيّن أنّ عمر ﷺ كان يستعمل الشّورى في استنباط الأحكام الفقهية، وهو ما يُعرف بالاجتهاد الجماعيّ، فضلا عن ذلك فإنّ الاجتهاد الجماعيّ نفسه يغشى كلّ المسائل وليس المسائل الفقهية فقط؛ كما يتصوّر البعض[٤].

ونماذج المسائل الّتي اجتهد فيها الصّحابة ﷺ جماعيًا في عهد عمر بن الخطّاب ﷺ كثيرة؛ منها مشاركة الإخوة الأشقّاء للإخوة لأمّ في الميراث، والمرأة الّتي أسقطت جنينها بسبب هيبتها من عمر ﷺ، ومصيرِ مالٍ فَضَلَ من الغنائم، وما حكم دخول أو خروج بلد فشا فيه مرض الطّاعون؟ وما حكم قبول هديّة ملكة الرّوم؟ كلّ هذه المسائل وغيرها قد خضعت في بيان حكمها إلى

---

[١] أبو زهرة، **في تاريخ المذاهب الإسلامية**، ص ٢٦، الدّريني، فتحي، (١٤٠٧هـ/١٩٨٧م). **خصائص التّشريع الإسلامي في السياسة والحكم**، (ط٢)، بيروت: مؤسسة الرّسالة،ص ٤٥٩.

[٢] لم أجده بهذا اللّفظ، وجاء في جامع العلوم والحكم لابن رجب حنبلي عن الشعبي بلفظ: (إذا اختلف النّاس في شيء فانظروا فيه كيف قضى عمر، فإنّه لم يكن يقضي عمر في أمر لم يقض فيه قلبه حتى يُشاور)، ابن رجب الحنبلي، أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد (ت ٧٥٠هـ). **جامع العلوم والحكم**، (ط١)، دار المعرفة، ١٤٠٨هـ، بيروت، ص ٢٦٥.

[٣] **مجموعة الفتاوى**، ج٢٠، ص ١٧٣.

[٤] انظر حقيقة الاجتهاد الجماعي -التعريف الرّاجح- ص ٨٢- ٨٥ من هذه الرّسالة.

الاجتهاد الجماعيّ، وسنُفصّل القول في مسألتين - قسمة غنائم أرض سواد العراق والشّام، وحدّ شارب الخمر - على سبيل المثال لا الحصر كالآتي:

المسألة الأولى: قسمة غنائم أرض سواد العراق والشّام

تُعتبر مسألة تقسيم غنائم أرض سواد العراق والشّام من المسائل الّتي اختلف فيها الصّحابة ﷺ؛ حين فُتحت في عهد الخليفة الرّاشد عمر بن الخطّاب ﷺ؛ بناء على تعدّد وُجهات نظرهم في المسألة.

والمتأمّل في كيفية تناول المسألة بينهم يُدرك مدى أهمّية الشّورى (الاجتهاد الجماعيّ) في استنباط الأحكام، ولندرك ذلك جيّدا نقدّم الحوار الّذي جرى بين عمر ﷺ والصّحابة ﷺ في المسألة كما ترويه لنا كتب السّير؛ لتلمس كيف كان الصّحابة ﷺ يجتهدون في المسائل.

إنّ الحكم الشّرعيّ المعروف لدى جمهور الصّحابة ﷺ في المسألة هو تقسيم الغنائم بعد استيفاء الخمس على الفاتحين؛ ومستندهم في ذلك:

١- قوله تعالى: **﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾**[١].

٢- فعل الرّسول ﷺ في فتح أراضي خيبر، فقد قسّمها الرّسول ﷺ على الفاتحين بعد استيفاء الخمس منها.

إلاّ أنّه وُجد من الصّحابة ﷺ من لم يُوافق جمهور الصّحابة ﷺ فيما ذهبوا إليه؛ ومن أشهرهم الفاروق عمر ﷺ إذ يرى أن تبقى الأرض بيد أهلها ويُفرض عليهم الخراج؛ ليُنفق على مصالح المسلمين عامّة؛ استنادا إلى مدلول الآيات السّادسة إلى العاشرة من سورة الحشر.

قال تعالى: ﴿وَمَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلا رِكَابٍ ... وَلا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلّاً لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ﴾[٢].

والشّاهد هنا في هذه المسألة؛ تلك المحاورة والمشاورة الّتي جرت بين الصّحابة ﷺ قبل استقرار الحكم في عدم قسمتها وفرض الخراج على أهلها؛ على النّحو الآتي[٣]:

---

[١] الأنفال، الآية٤١.

[٢] الحشر، الآيات ٠٦، ٠٧، ٠٨، ٠٩، ١٠.

[٣] لمعرفة ما جرى من حوار بين أصحاب رأي عمر وأصحاب الرّأي الآخر، انظر أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم (١١٣هـ - ١٨٢هـ)، **كتاب الخراج**، (ط١)، (تحقيق: إحسان عبّاس)، دار الشروق، بيروت، القاهرة، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، ص ١١٣- ١١٥.

بعد أن عرض عمر ﷺ رأيه على الصّحابة ﷺ، لم يرض الفاتحون -الّذين يُريدون أن تُقسّم عليهم الغنائم كما حدث في عهد الرّسول ﷺ في خيبر- برأي عمر ﷺ؛ فأجاب عمر ﷺ بقوله: (فكيف بمن يأتي من المسلمين فيجدون الأرض بعلوجها قد اقتسمت وورثت عن الآباء وحيزت! ما هذا برأي)، فقال له عبد الرّحمن بن عوف ﷺ (فما الرّأي ؟ ما الأرض والعلوج إلاّ ممّا أفاء الله عليهم)، فقال عمر ﷺ: (ما هو إلاّ كما تقول، ولست أرى ذلك، والله لا يُفتح بعدي بلد كبير؛ فيكون فيه كبير نيل؛ بل عسى أن يكون كلاّ على المسلمين، فإذا قسّمتُ أرض العراق بعلوجها، وأرض الشام بعلوجها، فما يسدّ به الثغور وما يكون للذّرّيّة والأرامل بهذا البلد وبغيره من أرض الشّام والعراق)، فأكثروا على عمر ﷺ، فأجابوا بقولهم: (أتقف ما أفاء الله علينا بأسيافنا على قوم لم يحضروا و لم يشهدوا، ولأبناء القوم ولأبناء أبنائهم و لم يحضروا! فكان عمر ﷺ لا يزيد على أن يقول : هذا رأي، قالوا: (فاستشر)، فاستشار المهاجرين الأوّلين فاختلفوا؛ فكان من المعارضين له الزّبير بن العوّام وبلال بن رباح وأبو عبيدة ﷺ، وكان ممّن معه في رأيه عثمان وعليّ وطلحة وابن عمر ﷺ.

وبعد هذه المخالفة لم ينفرد عمر ﷺ بقراره؛ وإنّما اختار الشّورى منهجا له في معالجة القضيّة، فأرسل إلى كبراء الأنصار لاستشارتهم؛ فعمد في ذلك إلى خمسة من الأوس وخمسة من الخزرج، ولّما اجتمعوا حمد الله وأثنى عليه، ثمّ قال: (إنّي لم أزعجكم إلاّ لأن تشتركوا في أمانتي فيما حُمّلت من أموركم، فإنّني واحد من أحدكم، وأنتم اليوم تُقرّون بالحقّ، وخالفني من خالفني ووافقني من وافقني، ولست أريد أن تتبعوا هذا الّذي هواي، معكم من الله كتاب ينطق بالحقّ، فوالله فإن كنت نطقت بأمر أريده، ما أريد به إلاّ الحقّ).

قالوا: (قل، نسمع يا أمير المؤمنين)، قال: (قد سمعت كلام هؤلاء القوم الّذين زعموا أنّي أظلمهم حقوقهم، وإنّي أعوذ بالله أن أركب ظلما، لئن كنتم ظلمتهم شيئا هو لهم وأعطيت غيرهم لقد شقيت! ولكن رأيت أنّه لم يبق شيء يفتح بعد أرض كسرى، وقد غنمنا الله أموالهم وأرضهم وعلوجهم، فقسمت ما غنموا من أموال بين أهله، وأخرجت الخمس فوجهته على وجهه وأنا في توجيهه، وقد رأيت أن أحبس الأرض بعلوجها وأضع عليهم الخراج وفي رقابهم الجزية يؤدّونها، فيكون فيئا للمسلمين المقاتلة والذريّة ولمن يأتي بعدهم، أرأيتم هذه الثغور، لابدّ لها من رجال يلزمونها، أرأيتم هذه المدن العظام- كالشام والجزيرة والكوفة والبصرة ومصر- لابدّ لها من أن تشحن بالجيوش وإدرار العطاء عليهم، فمن أين يُعطى هؤلاء إذا قُسّمت الأرضون والعلوج؟.

فقالوا جميعا: (الرّأي رأيك، فنعم ما قلت وما رأيت، إن لم تشحن هذه الثغور وهذه المدن بالرّجال، وتجري عليهم ما يتقوّون به، رجع أهل الكفر إلى مدنهم، فقال : (قد بان لي الأمر). ثمّ انتهى الأمر بتسليم الجميع، بما ذهب إليه عمر ﷺ.

فهذا المنهج الّذي سلكه عمر ﷺ في الاجتهاد في هذه المسألة يُبيّن أنّ الاجتهاد الجماعيّ كان سائدا عند الصّحابة ﷺ؛ يتشاورون فيما بينهم في استنباط الأحكام؛ دون استبداد أحدهم بالرّأي أو الاعتراض على هذا المنهج في الاجتهاد.

المسألة الثانية: زيادة حدّ شارب الخمر

اختلف الصّحابة ﷺ في عهد عمر بن الخطّاب ﷺ في الزّيادة في حدّ شارب الخمر بعد أن اختلفت الرّوايات في المسألة.

روى أبو هريرة ﷺ أنّه أُتي النبيّ ﷺ برجل قد شرب قال: ﴿اضربوه﴾ قال أبو هريرة: (فمنا الضّارب بيده والضّارب بنعله والضّارب بثوبه فلمّا انصرف قال بعض القوم: (أخزاك الله) قال: لا تقولوا هكذا لا تعينوا عليه الشيطان)[١].

اختلف الصّحابة ﷺ في هذا الحدّ، فكان السّبيل الّذي لجأ إليه عمر ﷺ في معرفة حكم المسألة هو استشارة بعض الصّحابة من بينهم عليّ وعبد الرحمن بن عوف ﷺ.

جاء في حديث طويل يُبيّن الحوار الّذي جرى في المسألة بين عمر وعليّ –رضي الله عنهما- ما يلي: (...فإن الله عز وجل قد نهى أن يشرب الخمر فقال عمر ﷺ -لعليّ صدقتَ؛ فماذا ترون فقال علي ﷺ : (نرى أنه إذا شرب سكر وإذا سكر هذى وإذا هذى افترى وعلى المفتري ثمانون جلدة)، فأمر عمر ﷺ فجلد ثمانين)[٢].

ذهب عليّ ﷺ إلى أن يُجلد ثمانين قياسا على حدّ القذف؛ فقال قولته المشهورة: (فإنّه إذا شرب سكر وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى).

وذهب إلى ذلك أيضا عبد الرّحمن بن عوف ﷺ؛ قياسا على أنّ أخف الحدود ثمانون.

جاء في صحيح مسلم عن أنس بن مالك أنّ النبيّ ﷺ أتي برجل قد شرب الخمر فجلده بجريدتين نحو أربعين قال: (وفعله أبو بكر فلمّا كان عمر استشار النّاس فقال عبد الرحمن: أخف

---

[١] أخرجه البخاري، كتاب الحدود، باب الضرب بالجريد والنعال، رقم الحديث (٦٧٧٧)، العيني، **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**، ج٢٣، ص ٤١٥.

[٢] أخرجه الحاكم في **المستدرك** وقال: هذا حديث صحيح الإسناد و لم يخرجاه رقم (٨١٣٢)، ابن أنس، مالك، **الموطّأ**، (ط١)، (تحقيق: خليل مأمون شيحا)، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م، كتاب الأشربة، رقم الحديث (١٦١٥)،٢، ص ٣٥١.

الحدود ثمانين [ثمانون] فأمر به عمر)[١].

وبهذا يتبيّن أنّ عمر بن الخطّاب ﷺ اتّخذ منهج الاجتهاد الجماعيّ في هذه المسألة الفقهية.

إلى هنا نأتي إلى ختام النّماذج الّتي تبيّن أنّ الخليفة الثانيّ عمر بن الخطّاب ﷺ لم يحصر الشّورى أو الاجتهاد الجماعيّ في مسائل الحكم والحرب والسّياسة فقط، بل تعدّاها إلى المسائل الدّينية الفقهية؛ وهذا يتّضح من خلال النّماذج الّتي اختارها الباحث من كثيرٍ من المسائل الّتي استعمل فيها هذا المنهج في الاجتهاد.

ثالثا: الاجتهاد الجماعيّ في خلافة عثمان وعليّ -رضي الله عنهما-

حذا الخليفتان عثمان وعليّ -رضي الله عنهما- في سياستهما؛ حذو الخليفتين السّابقين أبي بكر وعمر -رضي الله عنهما-؛ في استعمال الشّورى؛ فتعدّدت نماذج الشورى أثناء خلافتهما؛ لتبيّن مدى حرص عثمان وعليّ -رضي الله عنهما- على تطبيق المبدأ؛ إلاّ أنّه لم يكن بالشّكل الّذي كان في عهد الخليفتين السّابقين.

يقول **الحجوي**: (... بخلاف الزّمن النّبوي، الّذي كان الخلاف فيه معدوما، وبخلاف عصر من بعدهم الّذي كثر فيه الخلاف لانعدام الشورى في غالبه، فمجلس أبي بكر وعمر وعثمان وعليّ كان مجلس تشريعٍ وفقهٍ واستنباطٍ ومشاورةٍ، وخصوصا الأوّلان [كذا] منهم)[٢].

وتروي كتب السّير أنّ عثمان بن عفّان ﷺ اتّخذ مجلسا شوريّا؛ يضمّ سادة الأمّة وأعلامها من أهل المدينة لمراقبته في السّياسة الّتي كان ينتهجها؛ وكان من بينهم أعضاء في مجلس الشورى الّذي اتّخذه عمر بن الخطّاب ﷺ قبله؛ و لم يكتف بذلك؛ بل يقول لهم: (أنتم شركائي وشهود المؤمنين فأشيروا عليّ)[٣].

وكان من سعة فقه عثمان ﷺ أنّه كان يُشاور غيره في الفتوى والقضاء[٤]؛ وقد رُويت في هذا روايات عديدة منها ما يلي:

١ - يروي البيهقيّ في **سننه** عن عمر بن عثمان بن عبد الله بن سعيد -وكان اسمه الصرم فسماه

---

[١] أخرجه مسلم بشرحه **إكمال المعلّم بفوائد مسلم** للقاضي عياض، كتاب الحدود، باب حدّ الخمر، رقم الحديث (١٧٠٦)، ج٥، ص ٥٤٠.

[٢] محمّد بن الحسن الثعالبي الفاسي (١٢٩١هـ/١٣٧٦مـ)، **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**، (ط١)، (تحقيق: أمين صالح شعبان)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٦هـ/١٩٩٥مـ، م١، ج٢، ص ٣٢٠.

[٣] عرجون، صادق إبراهيم، (١٤٠٤هـ/١٩٨٣مـ). **عثمان بن عفّان**، (ط٣)، جدّة: الدّار السّعودية، ص ٩٦.

[٤] السيّد، مجدي فتحي، (١٤١٧هـ/١٩٩٦مـ). **سيرة وحياة ذي النورين عثمان بن عفان**، (ط١)، طنطا: دار الصحابة للتراث، ص ٥٠.

رسول ﷺ سعيدا- قال: حدثني جدّي؛ ثم قال: (كان عثمان ﷺ إذا جلس على المقاعد جاءه الخصمان، فقال لأحدهما: اذهب أدع عليا، وقال للآخر: اذهب أدع طلحة والزبير ونفرا من أصحاب النبيّ ﷺ ثم يقول لهما: تكلّما، ثم يقبل على القوم فيقول: ما تقولون فإن قالوا ما يوافق رأيه أمضاه؛ وإلا نظر فيه بعد فيقومان وقد سلما)[١].

٢- عن سالم بن أبي الجعد قال: (... دعا عثمان ﷺ ناسا من أصحاب رسول الله ﷺ فيهم عمار بن ياسر؛ فقال: إنّي سائلكم وإنّي أحبّ أن تصدّقوني، نشدتكم الله أتعلمون أن رسول الله ﷺ كان يؤثر قريشا على سائر النّاس ويؤثر بني هاشم على سائر قريش، فسكت القوم، فقال عثمان ﷺ: لو أن بيدي مفاتيح الجنّة لأعطيتها بني أميّة حتى يدخلوا من ثم آخرهم، فبعث إلى طلحة والزبير فقال عثمان ﷺ: ألا أحدثكما عنه -يعني عمارا- أقبلت مع رسول ﷺ آخذ بيدي نتمشى في البطحاء حتى أتى على أبيه وأمّه وعليه يعذبون، فقال أبو عمار: يا رسول الله الدّهرُ هكذا، فقال له النبيّ ﷺ: ﴿اصبر﴾ ثم قال: ﴿اللّهم اغفر لآل ياسر وقد فعلت﴾)[٢].

فهذه الرّوايات وغيرها تبيّن أنّ عثمان ﷺ كان منهجه مشاورة الصّحابة ﷺ في مُختلف القضايا؛ سواء كانت دينيّة أو غيرها.

ومن النّماذج الدّينيّة الّتي تبيّن ذلك ما يلي:

١ - مشاورة عثمان ﷺ في الطّلاق والرّجم:

أ- مشاورة عثمان في الطّلاق:

روى ابن جريج عن عبد الله بن أبي بكر **أنّ** حبان بن منقذ طلّق امرأته وهو صحيح؛ وهي تُرضع ابنته، فمكثت سبعة عشر شهرا لا تحيض، يمنعها الرّضاع أن تحيض، ثمّ مرض حبان بعد أن طلّقها بسبعة أشهر أو ثمانية، ثمّ قيل له إنّ امرأتك ترث، فقال: (أحملوني إلى عثمان)، فحملوه إليه فذكر له شأن امرأته، وعنده عليّ بن أبي طالب وزيد بن ثابت، فقال لهما عثمان: (ما

---

[١] ج١٠، ص ١١٢.

[٢] رواه أحمد في **المسند**، رقم الحديث (٤٣٩)، ج١، ص ٤٩٢، ٤٩٣.

قال **المحقق**: (إسناده ضعيف لانقطاعه، سالم بن أبي الجعد لم يُدرك عثمان بن عفان ﷺ. وأخرجه ابن سعد ج٣، ص ٢٤٨، ٢٤٩ و ج٤، ص ١٣٦، ١٣٧عن مسلم بن إبراهيم وعمرو بن الهيثم أبي قطن عن القاسم بن الفضل بهذا الإسناد.

وفي الباب ما يشهد لقوله ﴿اصبر اللهمّ اغفر لآل ياسر﴾ عن جابر بن عبد الله عند الزبير، عن جابر أنّ سول الله ﷺ مرّ بعمّار وأهله وهم يُعذّبون؛ فقال: ﴿أبشروا آل عمّار وآل ياسر فإنّ موعدكم الجنّة﴾.

قال **الحاكم**: صحيح على شرط مسلم وأقرّه الذّهبيّ وقال **الهيثمي في (المجمع)** ج٩، ٢٩٣: رواه الطبراني في (الأوسط) ورجاله رجال الصّحيح غير إبراهيم بن عبد العزيز المقوم وهو ثقة). **المسند** ج١، ص ٤٩٢، ٤٩٣.

تريان؟)، فقالا: (نرى أنّه ترثه إن مات، ويرثها إن ماتت، فإنّها ليست من القواعد من النّساء يئسن من المحيض، وليست من الأبكار اللاّئي لم يحضن، ثمّ هي على عدّة حيضها ما كان من قليل أو كثير)، فقضى عثمان بذلك[١].

ب- مشاورة عثمان في الرّجم:

روى مالك في موطّئه والبيهقيّ في سننه أنّ عثمان ﷺ أتي بامرأة ولدت في ستّة أشهر؛ فأمر بها أن ترجم، فقال له عليّ بن أبي طالب ﷺ: (ليس ذلك عليها؛ إنّ الله تبارك وتعالى يقول: **﴿...وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلاثُونَ شَهْراً﴾**[٢]، وقال: **﴿ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ﴾**[٣]، فالحمل يكون ستّة أشهر؛ فلا رجم عليها، فبعث عثمان في أثرها فوجدها قد رُجمت[٤].

فعثمان هنا بعد أن استشار في المسألة رجع عن قوله الأوّل؛ إلاّ أنّه وجد أنّ المرأة قد رُجمت.

٢ - مشاورة عليّ ﷺ في الطّلاق:

روى البيهقيّ في سننه أنّ امرأة جاءت إلى عليّ ﷺ قد طلّقها زوجها؛ فادّعت أنّها حاضت ثلاث حيضات في شهر، فقال عليّ لشريح: (قل فيها)؛ أي أذكر ما تراه فيها، فقال شريح: (إن جاءت ببيّنة ممّن يُرضى دينه وأمانته من بطانة أهلها أنّها حاضت في شهر ثلاثا، طهرت عند كلّ طهر وصلّت، فهي صادقة، وإلاّ فهي كاذبة)، فقال عليّ: (أصبت)، وفي رواية إنّما حاضت في أربعين ثلاث حيضات[٥].

فهذه النّماذج وغيرها تُبيّن أنّ الخليفتين عثمان وعليّ –رضي الله عنهما- اتّخذا الشّورى (الاجتهاد الجماعيّ) منهجا لهم في تسيير شؤون خلافتهم؛ سواء كانت أمورا دنيوية أم دينية؛ ومُعظم النّماذج كما ترى هي مسائل فقهية حكموا فيها بالشورى بينهم؛ فانظر.

بعد هذه الجولة التّاريخيّة في عصر صدر الإسلام؛ يتبيّن أنّ الاجتهاد الجماعيّ قد غَرس جذوره

---

(١) رواه البيهقيّ في **السّنن الكبرى**، رقم الحديث (١٥١٨٧)، ج٧، ص ٤١٩. الشافعيّ في **مُسنده**، (د.ط)، دار الكتب العلمية، (د. ت)، بيروت، ص ٢٩٧. وعبد الرزّاق في **مُصنّفه**، (ط٢)، (١١م)، (تحقيق: حبيب الرّحمن الأعظمي)، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٣هـ، ج ٦، ص ٣٤١.

(٢) الأحقاف، الآية ١٥.

(٣) البقرة، الآية٢٣٣.

(٤) **الموطّأ**، كتاب الحدود، باب ما جاء في الرّجم، رقم الحديث (١٥٨٦)، ج٢، ص ٣٣٥. **السّنن الكبرى** ، رقم الحديث (١٥٣٢٨)، ج ٧، ص ٤٤٢.

(٥) رقم الحديث (١٥١٨٢)، ج ٧، ص ٤١٨، وابن أبي شيبة في **مُصنّفه**، ط١، (٧م)، (تحقيق: كمال يوسف الحوت)، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤٠٩هـ، ج٤، ص ٢٠٠.

الرّسولُ المصطفى ﷺ؛ من خلال المنهج الجماعي الّذي كان يتّبعه في معالجة القضايا الدّينية والدّنيوية العديدة الّتي تؤصّل للاجتهاد الجماعيّ وأحقيّته باللّجوء إليه في مُعالجة المُستجدّات ومُختلف المسائل والقضايا في عصرنا الحاضر؛ انطلاقا من عمل الصّحابة ﷺ الّذي يُعطي صورة واضحة ناصعة عن أهميّة الشّورى في اتّخاذ القرارات الّتي تخصّ مصير الأمّة؛ خاصّة في عهد الخلفاء الرّاشدين ﷺ؛ وبالأخصّ في عهد الخليفة الرّاشد عمر بن الخطّاب ﷺ؛ الّذي تجلّى الاجتهاد الجماعيّ في عهده ﷺ بشكل أوسع؛ خاصّة المسائل الفقهيّة الّتي استعمل فيها الشّورى دون أدنى تردّد أو تأخير، وما كان بالإمكان أن يصدر منهم ذلك لولا إيمانهم العميق أنّ المنهج الجماعيّ كان سبيل الرّسول ﷺ في الاجتهاد.

وتوصّلنا كذلك إلى أنّ عصر الخلفاء ﷺ كان العصر الذّهبيّ للاجتهاد الجماعيّ للأسباب الّتي ذكرناها في ثنايا الحديث؛ وبعده بدأ في التقلّص والضّيق لما كانت تتميّز به فترة ما بعد الخلفاء ﷺ من اضطرابات واستبداد من طرف الحكّام، أثّرت على واقع الاجتهاد في تلك الفترة؛ ولا زالت آثاره ظاهرة للعيان في عصرنا الحاضر.

المطلب الثاني: الاجتهاد الجماعيّ في عصر التّابعين وعصر المذاهب الفقهيّة

بعد عهد الرّاشدين بدأ الاجتهاد الجماعيّ يغيب شيئا فشيئا؛ ويتقلّص مجال استعماله؛ لأسباب عديدة موضوعيّة من بينها:

١- تفرّق الصّحابة ﷺ في الأمصار على عكس عهد الخلفاء الرّاشدين ﷺ؛ الّذي كان فيه الصّحابة ﷺ جلّهم في المدينة[١].

٢- نشوء الاختلافات والانقسامات في أنحاء البلاد الإسلامية؛ أدّى إلى ظهور جماعات تبلورت فيما بعدُ؛ إلى أن أصبحت مدارس فقهية؛ أبرزها مدرسة أهل الحديث بالمدينة، ومدرسة أهل الرّأي بالعراق[٢].

٣- انقطاع الصّلة الحميمة بين أهل العلم والمعرفة وبين رجال الحكم والقيادة في عهديْ الدّولة الأموية والعبّاسية[٣].

٤- الظّروف الفكرية والاجتماعية والسّياسية المتدهورة الّتي سادت واقع الأمّة الإسلامية بعد مقتل الخليفة الرّابع عليّ بن أبي طالب ﷺ[٤].

هذه أهمّ الأسباب الّتي أدّت إلى تقلّص الاجتهاد الجماعيّ العام وتضييق مجال استعماله، وتحوّله فيما بعدُ -بعدَ تأسيس المدارس الفقهية- إلى اجتهاد جماعيّ مذهبيّ[٥].

الفرع الأوّل: الاجتهاد في عصر التّابعين

أوّلا: عمر بن عبد العزيز يُنشئ مجلسا للشّورى

رغم هذه الظّروف الّتي كانت تتميّز بها الدّولة الإسلاميّة آنذاك؛ إلاّ انّه لم تخل بعض الفترات من انتعاش هذا النّوع من الاجتهاد؛ كفترة الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز ﷺ؛ عندما كان واليا على المدينة؛ إذ سار على نهج من سبقه من الخلفاء الرّاشدين ﷺ في حراسة الدّين وسياسة الدّنيا؛ فأنشأ مجلسا للشّورى يضمّ كبار فقهاء الصّحابة ﷺ يستشيرهم في المسائل الّتي لم يسبق لهم الاجتهاد فيها أو المسائل المستجدّة والنّازلات[٦].

---

[١] محمود أبو ليل، الاجتهاد الجماعي ضرورته وحجيته، **الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي**، ج٢، ص ٩٦٧.

[٢] **المصدر نفسه**، ج٢، ص ٩٦٧.

[٣] قطب سانو، **في تاريخ الاجتهاد الجماعي تاريخا وواقعا**، **www.alwihda.com /view.asp?cat=١&id=٦٢٤**

[٤] **المصدر نفسه**.

[٥] محمود أبو ليل، الاجتهاد الجماعي ضرورته وحجيته، **الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي**، ج٢، ص ٩٦٧.

[٦] وكان ممّا يقول لهم: (ما أريد أن أقطع أمرا إلاّ برأيكم أو برأي من حضر منكم، فإن رأيتم أحدا يتعدّى أو بلغكم عن عامل ظُلامة، فأحرّج الله على من بلغه ذلك إلاّ بلّغني). العلي، صالح أحمد، (٢٠٠٠م). **عمر بن عبد العزيز**، (ط١)، بيروت: شركة المطبوعات، ص ٩٩، ١٠٠.

وكان في مجلس الشّورى الّذي أسّسه عمر بن عبد العزيز ﷺ فقهاء المدينة السّبعة؛ سعيد ابن المسيّب، وعروة بن الزّبير، وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة، وأبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث ابن هشام، وأبو بكر بن سليمان بن أبي حثمة، وسليمان بن يسار، والقاسم بن محمّد، بالإضافة إلى أربعة آخرين هم: أبو بكر بن محمّد بن عمرو بن حزم، وسالم بن عبد الله، وعبد الله بن عامر ابن ربيعة، وخارجة بن زيد بن ثابت[١].

ثانيا: نموذج من اجتهادات عمر بن عبد العزيز الجماعية

ذهب مُعظم الكُتّاب المعاصرين إلى أنّ عمر بن عبد العزيز ﷺ كانت سياسته كلّها مبنية على الشّورى[٢]؛ ولذلك سنبيّن نموذجا فقهيا استعمل فيه عمر بن عبد العزيز ﷺ الشّورى –الاجتهاد الجماعيّ-، هذا النّموذج هو استشارته في القَسامة[٣].

يروي مسلم في صحيحه عن أبي رجاء مولى أبي قلابة عن أبي قلابة قال: كنت جالسا خلف عمر بن عبد العزيز فقال للنّاس: (ما تقولون في القسامة؟ فقال عنبسة: قد حدثّنا أنس بن مالك كذا وكذا، فقلت: إيّاي حدّث أنس، قدم على النبيّ ﷺ قوم وساق الحديث بنحو حديث أيوب وحجاج[٤]، قال أبو قلابة: فلمّا فرغت، قال عنبسة: سبحان الله، قال أبو قلابة: فقلت أتتهمني يا عنبسة؟ قال: لا هكذا حدثنا أنس بن مالك، لن تزالوا بخير يا أهل الشام ما دام فيكم هذا أو مثل هذا)[٥].

وإن كان عمر بن عبد العزيز ﷺ قد حاول العودة إلى ذلك المنهج من خلال تأسيسه مجلس

---

[١] العلي، **عمر بن عبد العزيز**، ص١٠٠.

[٢] انظر: خالد، محمّد خالد، (د.ت). **عمر بن عبد العزيز**، (ط٤)، القاهرة: دار المعارف، ص ١٤٠-١٥٠، سيّد الأهل، عبد العزيز، (١٩٥٣م). **الخليفة الزّاهد عمر بن عبد العزيز**، (ط١)، بيروت: دار الملايين، ص ٣٥-٣٨، النشرتي، حمزة وآخرون، (د.ت)، **خامس الخلفاء الرّاشدين عمر بن عبد العزيز**، (د.ط)، (د. دار النشر)، ص ١٤٣-١٤٥، حبيب، سعد عبد السلام، (د.ت)، **عمر بن عبد العزيز**، (ط١)، دار الفكر العربي، ص ٣٨-٣٩.

[٣] القسامة عند المذاهب الأربعة؛ هي: ١- **الحنفية**: أن يقول خمسون من أهل المحلّة إذا وُجد قتيل فيها (بالله ما قتلناه ولا علمنا له قاتلا). ٢- **المالكية**: كما ذكر –ابن عرفة- هي حلف خمسين يمينا أو جزءا منها على إثبات الدّم. ٣- **الشافعية**: اسم للأيمان التي تُقسم على أولياء الدّم. ٤- **الحنابلة**: هي الأيمان المكررة في دعوى القتيل. وزارة الأوقاف الكويتية، **الموسوعة الفقهية**، ج٣٣،ص ١٦٦.

[٤] عن أيوب عن أبي رجاء مولى أبي قلابة قال: قال أبو قلابة: حدثنا أنس بن مالك قال: ثم قدم على رسول الله ﷺ قوم من عكل أو عرينة فاجتووا [اجتوروا] المدينة فأمر لهم رسول الله ﷺ بلقاح وأمرهم أن يشربوا من أبوالها وألبانها بمعنى حديث حجاج بن أبي عثمان قال: وسمرت أعينهم وألقوا في الحرة يستسقون فلا يسقون . انظر: صحيح مسلم بشرحه **إكمال المُعلّم بفوائد مُسلم** للقاضي عيّاض كتاب القسامة والمُحاربين، باب حكم المحاربين، رقم الحديث (١٦٧١)، ج٥، ص ٤٦٤.

[٥] أخرجه مسلم بشرحه **إكمال المعلّم فوائد مسلم** للقاضي عيّاض، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والدّيات، باب حكم المحاربين والمرتدّين، رقم الحديث (١٦٧١)، ج ٥، ص ٤٦٤.

الشّورى الّذي يضمّ فقهاء الصّحابة ﷺ في فترة ولايته المدينة المنوّرة الّتي امتدّت ثلاث سنوات (٩٩هـ - ١٠١هـ)؛ إلاّ أنّه بعد هذه الفترة جاءت فترة عصر المذاهب الّتي تقلّص فيها الاجتهاد الجماعيّ بشكل جليّ.

لذلك نُحاول أن نبرز بعض مظاهر الاجتهاد الجماعيّ في هذه الفترة لنرى كيف كان في عصر انتعاش الفقه الإسلامي على أيدي كبار الأئمّة أمثال الإمام أبي حنيفة ومالك والشّافعيّ وأحمد ابن حنبل –رحمهم الله-

الفرع الثاني: الاجتهاد الجماعيّ في عصر المذاهب الفقهية (أوائل ق ٢هـ إلى م ق ١٤هـ)

إنّ الاجتهاد الجماعيّ في هذه الفترة انتعش نسبيّا مقارنة بالفترة الّتي سبقته؛ يظهر ذلك من خلال محاولة بعض الأئمّة الرّجوع بهذا المنهج في الاجتهاد إلى الشّكل الّذي كان عليه في عصر الخلافة الرّاشدة؛ خاصّة الإمام أبي حنيفة –رحمه الله-.

ونحن سنقسّم هذا العصر إلى قسمين؛ عصر أئمّة المذاهب، وعصر تقليد المذاهب الفقهيّة؛ لنبرز مدى استعمال علماء العصرين للاجتهاد الجماعيّ.

أوّلا: عصر أئمّة المذاهب الفقهية (أوائل ق ٢هـ إلى م ق ٤هـ)

يُعتبر عصر أئمّة المذاهب العصر الّذي برز فيه الاجتهاد الجماعيّ على شكل المناظرات والمحاورات الّتي كانت تحصل بين كبار أئمّة المذاهب في مُختلف المسائل؛ وإن كانت ضئيلة بفعل تباعد الأقطار والظّروف السّياسية الّتي كانت تتميّز بها هذه الفترة[١].

وكذلك من خلال محاولة بعض الأئمّة العودة إلى ممارسته من خلال الحلقات العلميّة الّتي يُنظّمها الإمام مع تلاميذه لمناقشة المسائل.

ويُعتبر الإمام أبو حنيفة –رحمه الله- أكثر الأئمّة تمسّكا بهذا المنهج في الاجتهاد؛ الّذي كانت حلقاته العلمية عبارة عن مجلسٍ للتشّاور والتّحاور والمناقشة بينه وبين تلاميذه؛ وهي بمثابة مجمع علميّ في ذاك العصر.

يقول **مصطفى الشّكعة:** (الحقّ أنّ حلقة أبي حنيفة كانت بلغة عصرنا مجمع بحث علميّ مكوّن من باحثين شبّان أو شيوخ يرأسهم أستاذهم الّذي يفتح باب المناقشة في القضيّة الّتي يُراد دراستها، فتطول المناقشة ويستمرّ البحث فيها أيّاما وليالي؛ فإذا ما انتهي فيها إلى رأي ارتضاه

[١] عبد الرّحمن زايدي، **الاجتهاد بتحقيق المناط وسلطانه**، ص ١٤٨.

الأستاذ قال لتلميذه أبي يوسف ضعها في الباب الفلاني)[١].

إنّ أصول مذهب الحنفية وضعها الإمامُ شورى بينه وبين تلاميــذه؛ فلــم يــضعها بمفــرده؛ فالرّوايات الّتي نُقلت عن الإمام أبي حنيفة –رحمه الله- وتلاميذه تبيّن أنّ المسائل لا تُثبّت إلاّ بعد المناقشة والمحاورة.

ومن هذه الرّوايات ما رُوي عن إسحاق بن إبراهيم، قال: (كان أصحاب أبي حنيفة يخوضون معه في المسألة؛ فإذا لم يحضر عافية -بن يزيد- قال أبو حنيفة: لا ترفعوا المسألة حتّى يحضر عافية؛ فإذا حضر ووافقهم، قال أبو حنيفة: أثبتوها، وإن لم يُوافقهم، قال أبو حنيفة: لا تثبتوها)[٢].

ويُعلّق **مصطفى السّباعي** على قول الموفّق المكّي -بعد أن أورد الرّوايات الّتي تبيّن أنّ مــذهب الإمام أبي حنيفة لم يستبد فيه برأيه- بقوله: (ومن هنا تعلم صدق ما يقول الموفق المكّي مــن أنّ أبا حنيفة وضع مذهبه شورى و لم يستبد فيه بنفسه دونهم، اجتهادا منــه في الــدّين ومبالغــة في النّصيحة للّه ورسوله والمؤمنين)[٣].

ثانيا: عصر تقليد المذاهب الفقهية (من م ق ٤هــ إلى م ق ١٤هــ)

إنّ المتأمّل في اجتهادات علماء المذاهب الفقهية المختلفة والآراء الّتي يذهبون إلى وُقوع الإجماع فيها؛ يهتدي إلى القول أنّ هذه الآراء؛ أُنشئت انطلاقا من محــاوراتٍ ومناقــشاتٍ ومنــاظرات حصلت بين علماء المذهب الواحد وغيره من المذاهب قبل استقرارها بالشّكل الّذي هي عليه الآن في كتب المذاهب المعتمدة[٤].

فالاجتهاد الجماعيّ إذن في عصر التّقليد كان محصورا في حدود المذهب الواحد؛ وفي المناظرات الّتي كانت تحصل بين العلماء من مختلف المذاهب.

فعلماء المذهب الحنفي مثلا كانوا يجتهدون فيما بينهم؛ دون مراعاة لعلماء المذاهب الأخرى، وكذلك الحال بالنّسبة لمختلف المذاهب؛ المالكيّ والشّافعيّ والحنبليّ[٥]وغيرها.

وممّا يُبيّن أنّ الاجتهاد الجماعيّ بين علماء المذاهب كــان موجودا؛ تلك المناظرات الّتي كانت

---

[١] (١٤٠٣هــ/١٩٨٣مــ). **الإمام الأعظم أبو حنيفة النّعمان**، (ط١)، دار الكتب الإسلامية، القاهرة: دار الكتاب المصري، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ص ٦٤، ٦٥.

[٢] الكوثري، محمّد زاهد، (د.ت). **حسن التقاضي في سيرة الإمام أبي يوسف القاضي وصفحة من طبقات الفقهاء**، (د.ط)، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ص ١٢.

[٣] السّباعي، مصطفى، (١٣٩٨هــ/١٩٧٨مــ). **السنّة ومكانتها في التّشريع الإســلامي**، (ط٢)، دمــشق: المكتــب الإســلامي. ص ٤٢٧، ٤٢٨.

[٤] قطب سانو، **في فكرة الاجتهاد الجماعي تاريخا وواقعا**، **www.alwihda.com /view.asp?cat=١&id=٦٢٤**

[٥] **المصدر نفسه.**

تحصل بسبب الاحتكاك بين علماء المذاهب في المناطق الّتي كانت تجمع بين مذهبين أو أكثر؛ كما حصل بين علماء الشّافعيّة الموجودين بخُراسان الّذين كانوا يحتكون مع علماء الشّيعة الإمامية وعلماء الزّيدية باليمن؛ لتبادل الأفكار وفهم ما عند المخالفين من آراء واجتهادات[١].

وبلغت المناظرات أشدّها في البلاد العربية بين المذهب الحنفي والشّافعيّ؛ حتّى أصبحت المآتم تحيا بالمناظرات؛ وكانت المساجد والطرقات والسّاحات مسرحا لها[٢].

وعلى هذا المنهج درج علماء المالكية في تعديل بعض الأحكام الفقهية المبنية على المصالح؛ خاصّة في بعض عصور الدّولة الأمويّة في الأندلس أيّام يحي بن يحي اللّيثي؛ الّذي أنشأ مجلسا للشّورى للنّظر في المشاكل الفقهية؛ يضمّ في بعض الأحيان ستّة عشر عضوا[٣].

وكخلاصة لما سبق؛ نقول أنّ هذا العصر لم يشهد الاجتهاد الجماعيّ بالشّكل الّذي كان عليه في عهد الخلفاء ﷺ؛ إلاّ ما كان في عهد الخليفة عمر بن عبد العزيز ﷺ؛ عندما أنشأ مجلسا للشّورى يستعين به في القضايا وتسيير شؤون الخلافة، وما كان سائدا فيه من مناظرات ومناقشات بين العلماء بين مُختلف المذاهب وفي المذهب الواحد.

نأتي بعد ذلك إلى الحديث عن الاجتهاد الجماعي في العصر الحاضر في المطلب الأخير من هذا المبحث.

---

[١] أبو زهرة، **في تاريخ المذاهب الإسلامية**، ص ٢٩٨.

[٢] **المصدر نفسه**، ص ٢٩٨.

[٣] خلاف، عبد الوهاب، (١٩٦٨م). **علم أصول الفقه**، (ط٨)، الكويت: الدّار الكويتية، ص ٥٠، الزّرقا، مصطفى أحمد، (١٤١٨هـ/١٩٩٨م) . **المدخل الفقهي العام [الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد]**، (ط١)، (٣م)، دمشق: دار القلم، بيروت: الدّار الشّامية، ج١، ص ٢٠٨.

المطلب الثالث: الاجتهاد الجماعيّ في العصر الحاضر (م ق ١٤هـ إلى اليوم)

بعد عصر أئمّة المذاهب والتّقليد الذي اختفى فيه الاجتهاد الجماعيّ بشكل كبير؛ مع ما أشرنا إليه من وُقوع بعض المناظرات بين العلماء؛ بدأت الدّعوة إلى تجديد النّظر في منهج الاجتهاد الّذي يصلح في واقعنا المعاصر؛ الّذي تستلزم مميّزاته الاهتمام بهذا النّوع من الاجتهاد؛ إثر التّقدّم التكنولوجيّ والحضاريّ الّذي وصل إليه عالم اليوم من جهة؛ ومن جهة أخرى المستوى المتردّي الّذي وصلت إليه أمّة الإسلام في مُختلف المجالات والتّخصّصات.

وقبل ارتفاع الدّعوات حقيقة إلى اللّجوء إلى الاجتهاد الجماعيّ بعد منتصف القرن الرّابع عشر الهجريّ ظهرت بعض الأعمال الّتي تُنبئ بضرورة اللّجوء إلى هذا النّوع من الاجتهاد؛ فرضتها الظّروف الزّمانية والمكانية الّتي كانت تعيشها الدّولة العثمانية؛ فشكّلت في أواخر القرن الثالث عشر الهجري لجنة من كبار الفقهاء برئاسة وزير العدليّة لوضع مسودّة أحكامٍ منتقاةٍ من المذهب الحنفي؛ مُرتّبة حسب الأبواب الفقهيّة؛ عُرفت باسم (مجلة الأحكام العدلية)، جمعت في طيّاتها ١٨٥١ مادّة، أصبحت بعد ذلك القانون المدنيّ لمحاكم الدّولة العثمانيّة[١].

فهذا العمل يُعطي صورة واضحة إلى أنّه حان الوقت إلى معالجة القضايا والأمور المصيريّة للأمّة الإسلامية عن طريق الاجتهاد الجماعيّ؛ لذلك ارتفعت أصوات علماء الإسلام في شتّى أنحاء المعمورة إلى تأسيس مجامع ومجالس تهتمّ بهذا النّوع من الاجتهاد في عصرنا الحاضر.

ولا شكّ أنّ الفضل في الانتقال من الاجتهاد الفرديّ إلى الاجتهاد الجماعيّ يرجع إلى السلاطين العثمانيّين الّذين أسّسوا لجنة من أهل العلم الّتي كان من ثمارها مجلّة الأحكام العدلية الّتي أشرنا إليها؛ فكانت السّبيل إلى ممارسة الاجتهاد الجماعيّ في العصر الحاضر[٢].

والاجتهاد الجماعيّ في عصرنا الحاضر مرّ بمرحلتين؛ مرحلة دعوة العلماء الانتقال من الاجتهاد الفرديّ إلى الاجتهاد الجماعيّ؛ ومرحلة ممارسته فعلا من خلال إنشاء بعض المجامع والمجالس الاجتهادية في بعض أنحاء البلاد الإسلامية كمجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة، ومجمع الفقه الإسلاميّ التابع لرابطة العالم الإسلاميّ، والمجمع الفقهيّ التابع لمنظّمة المؤتمر الإسلامي، وتأسيس بعض المجالس الإفتائية في بعض البلدان الإسلاميّة كمجلس الإفتاء في باكستان والجزائر والأردن.

وقبل ذلك نعرض إلى الأسباب الّتي تجعل الاجتهاد الجماعيّ في عصرنا الحاضر ضرورة من

---

[١] الأشقر، عمر سليمان، (د.ت). **تاريخ الفقه الإسلامي**، (د. ط)، الكويت: مكتبة الفلاح، ص ١٩٢-١٩٤.

[٢] الغزالي، محمّد. (١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣مـ). الاجتهاد الجماعي في العصر الحاضر، **المُلتقى السّابع عشر للفكر الإسلامي (الاجتهاد)**، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، الجزائر، في الفترة ٠٨-١٥شوال١٤٠٣هـ/١٩-٢٦يوليو١٩٨٣مـ، ص ٠٩.

الضّرورات.

الفرع الأوّل: ضرورة الاجتهاد الجماعيّ في عصرنا الحاضر

إنّ واقعنا المعاصر الّذي نعيشه اليوم يُلزم علماء أمّة الإسلام أن يدعوا لمثل هـذا النّـوع مـن الاجتهاد في معالجة القضايا الّتي تترل بالأمّة؛ الدّينية والسّياسية والاجتماعية والاقتصادية والثّقافية وغيرها؛ سعيا منهم إلى إعطاء الواقع المعاصر الإسلامَ؛ والعودة بالأمّة إلى المنهج الّذي سار عليـه السّلف الصّالح في معالجة جميع القضايا كما رأينا في عصر الخلفاء الرّاشدين الّذي ازدهـر فيـه الاجتهاد الجماعيّ؛ اقتداء بالمنهج النّبوي في تسيير شؤون الأمّة.

وهناك أسباب عديدة تجعل العودة إلى الاجتهاد الجماعيّ ضرورة مُلحّة يُمكن أن نُجملها فيما يلي:

١- غياب المستوى الرّفيع بين أهل العلم والمعرفة بالشّكل الّذي يطمئنّ إليه النّاس كما كان عليه علماء السّلف[١].

٢- انقسام المسلمين إلى دول عديدة؛ يجعل الاجتهاد الفرديّ سببا لمزيد من التّفـرّق والتّـشتّت؛ فعلماء السّعوديّة مثلا يختلف اجتهادهم عن علماء مصر والأردن والجزائر وغيرها؛ ممّا يـؤدّي في كثير من الأحيان إلى الخروج عن حدود الشّريعة الإسـلامية[٢]؛ وهـذا مـا يـشهده الواقـع المعاصر!![٣].

هذا الاختلاف أدّى إلى أثر عكسيّ على مشاعر المسلمين وعلى مسلكهم من العمل بالشّريعة؛ حيث اتُخِذَ -الاختلاف- ذريعة للتهجّم على الإسلام؛ ولذلك كانت الحاجة ماسّة إلى ضبط هذا الاختلاف بالعودة إلى الاجتهاد الجماعيّ[٤].

بالإضافة إلى ذلك فإنّه -الاجتهاد الجماعيّ- سبيل الحفاظ علـى وحـدة المجتمـع والأمّـة الإسلامية؛ انطلاقا من توحيد الآراء والاجتهادات في المسائل الّتي بطبيعتـها تقتـضي وجـوب ذلك[٥].

٣- تدخّل الحكومات في سائر شؤون المجتمعات الإسلامية؛ يُـؤدّي إلى الضّغط على العلماء في

---

(١) الغزالي محمّد، **الاجتهاد الجماعي في العصر الحاضر**، ص ٠٩.

(٢) **المصدر نفسه**، ص ١٠.

(٣) ولعلّ الّذي ساهم في ذلك بشكل كبير الاختلافات السّياسيّة والضّغوط الخارجيّة الّتي تشهدها الدّول المسلمة في الآونة الأخيرة.

(٤) الشّاذلي، حسن علي، (١٩٩٦مـ). حجيّة الاجتهاد الجماعيّ، **الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي**، جامعة الإمـارات، كليّـة الشّريعة والقانون، العين، الإمارات، في الفترة ١١-١٣شعبان١٤١٧هـ/٢١-٢٣ديسمبر١٩٩٦مـ، ج٢، ص ٨٤٤.

(٥) سرحان بن خميس، **الآفاق المستقبلية للاجتهاد المعاصر**، ص ١٦٦.

عدم إبداء آرائهم بكلّ جُرأة وحريّة؛ نتيجة تبعيّة الحكّام المطلقة إلى الغرب؛ تحقيقــا لمــصالحهم؛ فالاجتهاد الجماعيّ كفيل بأن يُخفّف من حدّة الضّغوط؛ ويُعطي الآراء الاجتهادية الجماعيّة نوعا من الحصانة لا ينتزعها حاكم مستبدّ أو سلطان جائر[١].

٤- إنّ الواقع المعاصر إذا فُتح فيه باب الاجتهاد الفرديّ بشكل كبير؛ فإنّه يُؤدّي إلى فوضى علميّة وفكريّة لا حدود لها، ولذلك فالاجتهاد الجماعيّ كفيل بأن يغلق الباب أمام كلّ من تُسوّل لــه نفسه وُلوج بــاب الاجتهاد[٢].

٥- إنّ الشّروط الّتي وضعها العلماء -بالشّكل الموجود في كتب الأصول- لمن يحقّ له الاجتهاد لا يُمكن توفّرها كلّها في أغلب علماء الإسلام المعاصرين –إن لم نقل جلّهم-؛ ولذلك فالاجتــهاد الجماعيّ كفيل بأن يجعل شروط الاجتهاد تتوفّر في مجموعهم؛ بالتّكامل فيما بينهم[٣].

٦- إنّ تعقّد الحياة المعاصرة وتنوّع المشاكل واتّساع العلوم وتطبيقاتها على أرض الواقع؛ يــستلزم أن يتخصّص أهل العلم والمعرفة في مُختلف علوم الحياة؛ ممّا ينبغي أن يكون الاجتهاد بينهم جماعيّا تعاونيا[٤].

يقول **علاء الدّين زعتري:** (أمّا اليوم فقد تغيّرت الأحوال في الجهتين؛ جهة الحياة فأضــحت معقّدة، وجهة الثقافة الموسوعية فقد توضّحت معالم التّخصّصات الدّقيقة، فلم يعد بإمكان المجتهد الفرد أن يلمّ بحقائق الأشياء وحده)[٥].

٧- إنّ منهج الاجتهاد الجماعيّ يجمع بين ركيزتين أساسيّتين في حياة الأمّة الإسلاميّة؛ يعمل على تثبيت الإسلام رسالة وشريعة ونظاما؛ والعمل على ترقية المجتمع الإسلامي علميّا وحضاريّا، وهذا لا يُمكن تحقّقه إلاّ باللّجوء إلى الاجتهاد الجماعيّ[٦].

٨- إنّ الاجتهــاد الجماعيّ كفيل بانّ يُعوّض المرجعيّة الاجتهاديّة المــوحّدة الغائبة عن السّاحة

---

[١] محمّد الغزاليّ، **الاجتهاد الجماعيّ في العصر الحاضر**، ص ١٠.

[٢] ولد محمّد سالم بن الشّيخ، محمّد الأمين، (١٤٢٤هــ/٢٠٠٣مــ). **الاجتهاد بين مسوّغات الانقطاع وضوابط الاســتمرار**، (ط١)، دبي: دار البحوث الإسلاميّة وإحياء التراث، ص ٥٨.

[٣] **المصدر نفسه**، ص ٩٦، ٩٧.

[٤] الجمالي، محمّد فاضل، (١٤٠٤هــ). رأي في تكوين المجتهد في عصرنا هذا- مجلس شورى المجتهدين-، **المسلم المعاصــر**، (٣٩)، السّنة ١٠، ص ١٣٤.

[٥] زعتري، علاء الدّين، (٢٠٠٤مــ). الاجتهاد الجماعيّ واقع وطموح، **الاجتهاد بين التّجديد والتّفريط**، مجمع الشّيخ أحمد كفتارو، دمشق، في الفترة من ١٤ – ١٢ نيسان أبريل ٢٠٠٤ مــ، **www.azatari.org**

[٦] **المصدر نفسه.**

الإسلامية[١].

هذه هي مُجمل الأسباب الّتي تجعل الاجتهاد الجماعيّ اليوم ضرورة؛ لا يُمكن بأيّ حال من الأحوال الاستغناء عنه والاكتفاء بالاجتهاد الفرديّ في ظلّ تلك التطوّرات والتّعقيدات الّتي تعجّ بها الحياة المعاصرة.

الفرع الثاني: المرحلة الأولى الدّعوة إلى الاجتهاد جماعة(م ق ١٤هـ إلى سنة ١٣٨١هـ)

أشرنا قبل قليل إلى أنّ المنتصف الثاني من القرن الرّابع عشر الهجريّ شهد حركة حيوية من قِبل العلماء المعاصرين؛ تدعو المجتهدين إلى تبنّي الاجتهاد الجماعيّ كوسيلة للاجتهاد المعاصر في مُختلف القضايا والمسائل الّتي تتخبّط فيها أمّة الإسلام على مختلف المستويات؛ ومن بين هذه الدّعوات؛ دعوة بديع الزّمان النّورسي[٢] والطّاهر بن عاشور[٣] ومصطفى أحمد[٤] الزّرقا وأحمد محمّد شاكر[٥] ومحمّد الدّسوقي[٦] ويوسف القرضاويّ[٧] وغيرهم كثير؛ سنورد منها اثنتين كمثال لهذه الدّعوة الصّارخة إلى هذا النّوع من الاجتهاد.

هذه المرحلة تنتهي إلى تأسيس أوّل مجمع في العالم الإسلامي سنة ١٣٨١هـ/١٩٦١ (مجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة).

أوّلا: دعوة الطّاهر بن عاشور

تابع الشّيخ النّورسيّ[٨] الدّعوةَ إلى الاجتهاد الجماعيّ؛ الشّيخ **الطّاهر بن عاشور** إمام الزّيتونة؛ إذ كانت دعوته قويّة إلى تطبيق هذا الاجتهاد والانتقال إليه فعلا؛ وهذا ما نحسّه في كلامه؛ إذ يقول: (أقلَّ ما يجب على العلماء في هذا العصر أن يبتدئوا به من هذا الغرض العلميِّ أن يسعوا إلى جمع مجمع علميٍّ، يحضره أكبر العلماء بالعلوم الشرعيَّة في كلِّ قطرٍ إسلاميٍّ[٩] على اختلاف مذاهب المسلمين في الأقطار، ويبسطوا بينهم حاجات الأمَّة، ويصدروا فيها عن وفاقٍ فيما

---

[١] ولد محمّد سالم بن الشيخ، **الاجتهاد بين مسوّغات الانقطاع وضوابط الاستمرار**، ص ٥٨، ٥٩.

[٢] **صيقل الإسلام** (السانحات)، **www.resailinnur.com/١٠htm/٣٥٢.htm**، ص ٣٥٢، ٣٥٣.

[٣] (١٤٢١هـ/٢٠٠١م). **مقاصد الشريعة الإسلاميّة**، (ط٢)، (تحقيق: محمد الطاهر ميساوي)، الأردن: دار النفائس، ص ٤٠٩.

[٤] (١٤٠٦هـ/١٩٨٥م). الاجتهاد ودور الفقه في حلّ المشكلات. **الدّراسات الإسلاميّة**. ٢٠(٠٤)، ص ٤٩، ٥٠.

[٥] (١٩٤١م). **الشّرع واللّغة**، (د.ط)، دار المعارف، ص ٩٥.

[٦] **الاجتهاد والتّقليد في الشريعة الإسلامية**، ص ٢٣، ٣٣.

[٧] **الاجتهاد في الشّريعة الإسلاميّة**، ص ٢٤١.

[٨] يُعتبر الشيخ النّورسي فيما اطّلعت عليه أوّل من دعا إلى الاجتهاد جماعةً في العصر الحاضر، وهو مجدّد معاصر عاش في أواخر عهد الدّولة العثمانية، وهو تُركي الجنسيّة.

[٩] على أن يكون المعيار في ذلك العلم وليس أي شيء آخر كالمناصب الإداريّة مثلا.

يتعيَّن عـمل الأمَّة عليه، ويُعْلِمُوا أقطار الإسلام بمقرَّراتهم، فلا أحسب أحـدًا ينـصرف عـن اتِّباعهم، ويعيِّنوا يومئذٍ أسماء العلماء الذين يجدونهم قـد بلغوا مرتبة الاجتهاد أو قاربوا، وعلـى العلماء أن يقيموا مـن بينهم أوسعهم علمًا وأصدقهم نظرًا في فهم الشريعة، فيشهدوا لهم بالتأهل للاجتهاد في الشّريعة، ويتعيَّن أن يكونوا قد جمعوا إلى العلم العدالة واتِّباع الشّريعة لتكـون أمانة العلم فيهم مستوفاةً، ولا تتطرق إليهم الرّيبة في النصح للأمَّة...)[١].

ثانيا: دعوة مصطفى أحمد الزّرقا

يدعو **مصطفى الزّرقا** إلى إنشاء مجمع فقهيّ عالميّ؛ لترجـع إلى الاجتهاد حيويته؛ عن طريـق الاهتمام بالجـانب التنظيمي -الّذي يتمثّل في الاجتهاد الجماعيّ- والجانب التّعليمـي؛ فيقـول بالنّسبة للجانب التنظيميّ ما يلي: (فإذا أردنا أن نعيد للشريعة فقهها وروحها وحيويَّتها بالاجتهاد الذي هو واجب كفائيٌّ لابدَّ من استمراره في الأمَّة شرعًا، والذي هو السّبيل الوحيـد لمواجهـة المشكلات الزّمنيَّة الكثيرة بحلولٍ شرعيَّة جريئةٍ، عميقة البحث، متينة الدّليل، بعيدةٍ عن الشّبهات والرِّيب والمطاعن، قادرةٍ على أن تهزم الآراء والعقول الجامدة والجاحدة على الـسّواء، فإنَّ تحقيق ذلك يتطلب ركيزتين، إحداهما تنظيميَّة، والأخرى تعليميَّة[٢].

الركيزة التنظيميَّة: الاجتهاد الجماعيّ، ومجمع فقهيّ، لا بدَّ لنا اليوم من أسلوبٍ جديدٍ للاجتهاد وهو اجتهاد الجماعة المنظَّم ليحلَّ محلَّ الاجتهاد الفرديِّ في القضايا الكـبرى، وبـذلك نرجـع بالاجتهاد إلى سيرته الأولى في عصر الخلافة الرّاشدة حيث كان الخليفة يجمـع الـصّحابة ﷺ في الحوادث الطارئة الهامَّة ... ويستشيرهم، وطريقة ذلك الآن أن يؤسَّس مجمعٌ للفقه الإسلاميِّ عالميّ التكوين؛ عـلى طريقة المجامع العلميَّة واللغويَّة (الأكاديميَّات) ويضمُّ هـذا المجمع مـن كلِّ قطرٍ إسلاميٍّ أشهر فقهائه الرّاسخين ممن جمعوا بين العلم الشرعيِّ والاستنارة الزمنيَّة، وصلاح الـسّيرة والتقوى، ويُضَمُّ إلـى هـؤلاء علماء مسلمون موثوقون في دينهم من مختلـف الاختـصاصات الزمنيَّة اللاّزمة في شؤون الاقتصاد والاجتماع والقانون والطبِّ ونحو ذلك ليكونوا بمثابة خـبراء يعتمد الفقهاء رأيهم في الاختصاصات العلميَّة غير الفقهيَّة...)[٣].

إنّ هاتين الدّعوتين وغيرهما المتعدّدة من علماء الإسلام في هذا العصر؛ تُعطي صورة واضـحة عن حال الأمّة المتدنّي؛ الّذي يحتّم على صنّاع القرار في العالم الإسلاميّ بالتّعاون مـع علمائهـا؛

---

[١] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلاميّة**، ص ٤٠٩.

[٢] يكتفي الباحث بذكر الرّكيزة التنظيميّة لما لها من علاقةٍ بموضوع الرّسالة، أمّا التّعليميّة فليُرجع إلى مصدر النصّ (الهامش التالي).

[٣] الاجتهاد ودور الفقه في حلّ المشكلات. **الدّراسات الإسلاميّة**. ٢٠(٠٤)، ص ٤٩، ٥٠.

التّفكيرَ في وسيلةٍ للخروج من هذا المأزق الّذي تعيشه؛ ولا سبيل إلى ذلك إلاّ بالاهتمام بالاجتهاد وإرجاع حيويّته؛ الّتي لن تكون إلاّ بالاجتهاد الجماعيّ في عصـــرٍ تشابُكُ العلومِ وتعقّدِ الثّقافاتِ ميزتُه.

بعد هــذه الدّعوات الّتي انتهت بها المــرحلة الأولى من الاجتهاد الجماعيّ؛ تكــلّل تجسيدها واقعا من خلال تأسيس أوّل مجمع يجتمع فيه علماء الإسلام لتبادل الآراء والمحاورة بينهم؛ إيــذانا ببداية المرحلة الثانية للاجتهاد الجماعيّ في العصر الحاضر.

الفرع الثالث: المرحلة الثانية: ممارسة الاجتهاد الجماعيّ في الواقع (من سنة ١٣٨١هـ إلى سنة ١٤٢٦هـ)

اتّخذت ممارسة الاجتهاد الجماعيّ في عصرنا الحاضر وسائل عدّة؛ جمعت بين المجامع الفقهيّــة ومجالس الإفتاء الوطنيّة والمحليّة.

أمّا المجامع الفقهيّة فهي ثلاثة؛ مجمع البحوث الإسلاميّة بالأزهر، والمجمع الفقهي التّابع لرابطــة العالم الإسلامي بمكّة، والمجمع الفقهي التّابع لمُنظّمة المُؤتمر الإسلامي بجدّة.

وأمّا المجالس الخاصّة بمسلمي الغرب؛ فاخترنا منها مجمع فقهاء الشّريعة بأمريكا؛ أمّا المجــالس الوطنية فاخترنا المجلس الإسلاميّ الأعلى بالجزائر؛ أمّا المجالس المحليّة الخاصّة بمُجتمع محلّي فاخترنا مجلس عمّي سعيد الخاصّ بالمجتمع الإباضيّ في الجزائر.

أوّلا: ظهور المجامع الفقهية

إنّ العالم الإسلاميّ اليوم يتميّز بتعدّد المجامع الفقهيّة الّتي تُحاول أن تبيّن الحكــم الــشّرعي في مُختلف المسائل والقضايا الّتي تُرفع إليها؛ تجسيدا للدّعوات الّتي دعا إليها مُعظم العلماء المعاصرين، والّتي من أشهرها الثّلاثة الّتي ذُكرت.

وتوجد بعض المجامع الخاصّة ببعض الأقليّات المسلمة الموجودة في دُول الغرب تبحث في القضايا الّتي تخصّ تلك الأقاليم؛ من بينها مجمع فقهاء الشّريعة بأمريكا؛ إلاّ أنّ هذه المجامع -في نظرنا- لا يُمكن أن نطلق عليها اسم المجمع؛ لأنّ المجمع هو الّذي يبثّ في قضايا الأمّة الإسلاميّة جميعا بغضّ النّظر عن مصدر تلك القضايا؛ فكان الأحسن تسميته مجلس فقهاء الشّريعة بأمريكا.

وسنُقدّم لمحة تعريفيّة عن **المجمع الفقهي التّابع لمنظّمة المُؤتمر الإسلامي بجدّة** كنموذج لهذه المجامع؛ وفق ما يأتي[١]:

---

[١] لمعرفة تاريخ مجمع البحوث الإسلاميّة بالأزهر؛ أنظر: بركة، عبد الفتّاح، (١٩٩٦مـ). الاجتهاد الجماعي في مصر- مجمع البحوث الإسلامية-، **الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي**، الجزء الأوّل، جامعة الإمارات، كليّة الشّريعة والقانون، العين، الإمارات، في الفترة =

أ- تأسيسه[١]

يُعتبر هذا المجمع حديث النّشأة؛ إذ ترجع فكرة نشأته إلى الدورة الثالثة لمؤتمر القمّة الإسـلاميّ المنعقد في مكة المكرّمة بتاريخ ١٩-٢٢ ربيع الأوّل ١٤٠١هـ/٢٥-٢٨ يناير ١٩٨١مـ.

أصدر المؤتمر قرارا بإنشاء مجمع فقهيّ يضمّ فقهاء وعلماء ومفكّرين من شـتّى أنحـاء العـالم الإسلاميّ لدراسة مشكلات الحياة المعاصرة والاجتهاد فيها؛ بهدف تقديم الحلـول النابعـة مـن التراث الإسلاميّ.

انعقد بعد ذلك المؤتمر التّأسيسيّ للمجمع في مكّة المكرّمة في ٢٦-٢٨شعبان ١٤٠٣هـ/ ٧-٩ يونيو ١٩٨٣مـ.

بعد عامين من ذلك انعقد المؤتمر الأوّل وخصّصت أعماله لدراسة نظام المجمع؛ ودراسة الخطّـة التنفيذية له؛ فانبثق إضافة إلى مجلس المجمع؛ مكتبُ المجمع وثلاث شعب رئيسية هي:

١- شعبة الدّراسات والبحوث.

٢- شعبة التّخطيط.

٣- شعبة الفتوى.

وبهذا اكتملت إجراءات تأسيسه وتشكيله؛ وتحديد خطّة عمله ولجانه ليُباشر عمله وِفْـقَها.

ب- الغاية من تأسيسه[٢]

إنّ المهمّة الّتي أوكلت للمجمع بالاجتهاد في مُختلف القضايا المطروحة على المستوى العـالميّ؛ يُمكن أن تحقّق ما يلي:

١- بيان حكم الله في القضايا الطّارئة الّتي لا نصّ فيها ولا إجماع؛ والّتي اختلفت فيها الآراء و لم يستقر فيها على رأيٍ معيّن.

٢- إرجـاع الأمّة الإسلاميّة إلى دينها بالتمكين عـلى حلّ مشاكلها وفـق المنهج الجيّد للفقه

= ١١-١٣شعبان١٤١٧هـ/٢١-٢٣ديسمبر١٩٩٦مـ، ص ١٩١، ١٩٢، ص١٩١-٢٩٤، وشعبان إسماعيل، **الاجتـهاد الجمـاعي ودور المجامع الفقهية في تطبيقه** ، ص ١٣٧- ١٧٤.

وتاريخ المجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي؛ أنظر: ميغا، عبد الله إدريس (١٩٩٦مـ)، مجمع الفقه الإسلامي الـدّولي بجـدّة نموذج للاجتهاد الجماعيّ، **الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي**، الجزء الأوّل، جامعة الإمارات، كليّـة الـشّريعة والقـانون، العـين، الإمارات، في الفترة ١١-١٣شعبان١٤١٧هـ/٢١-٢٣ديسمبر١٩٩٦مـ، ص ٢٨٨-٢٩١، وشعبان إسماعيل، **الاجتهاد الجماعي ودور المجامع الفقهية في تطبيقه** ، ص ١٧٥- ١٨٨.

[١] **مجلة مجمع الفقه الإسلامي**، وثائق قرارات المجلس التأسيسي والمؤتمر الأوّل للمجمـع، العـدد الأوّل، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٦مـ، ص ٤٣- ٥٦.

[٢] **مجلة مجمع الفقه الإسلامي**، العدد الأوّل، ص ٥٩.

الإسلاميّ والاستخدام الصّحيح لقواعده؛ والخضوع لأسراره ومقاصده.

٣- جمع كلمة الأمّة الإسلامية بالاهتمام بمشاكلها وتدبّر أحوالها ودراسة أوضاعها وفحص قضاياها؛ بإيجاد الحلول لها عن طريق الاجتهاد الجماعيّ بين علماء المسلمين.

ج- الخطة العملية المجمع[١]

إنّ للمجمع خُطّة عملٍ تجمع بين نوعية المسائل المعالجة، وطريقة تناول تلك المسائل في الدّورات الّتي يُنظّمها؛ على ذلك بيّن المجمع نظام عمله في اختيار المسائل المطروحة للدّراسة وكيفية دراستها لبلوغ الهدف الأصليّ لإنشاء المجمع.

كانت خطّة المجمع وفق ما يلي:

لأجل معرفة القضايا المطروحة في السّاحة؛ عمد المجمع إلى مكاتبة الأعضاء من مُختلف أنحاء دول العالم الإسلاميّ إلى تقديم اقتراحات حول القضايا الّتي يَودّون معالجتها؛ فتدفّق العديد من المقترحات، خُصّصت لها لجنة تعمل على ترتيبها وفق الأولويّات؛ فترلت القائمة تجمع عدّة مواضيع معاصرة في مُختلف مجالات الحياة من أبرزها:

١- الإسلام وتحدّيات العصر: الإسلام والسلام العالميّ، الإسلام ونظام اقتصاديّ عادل، الإسلام وقضيّة القوميات المتعارضة.

٢- الإسلام وقضايا المسلمين: الجهاد والحرب التحريرية، التعايش ومحاربة العنصريّة، الحوار والشورى.

٣- موضوعات علمية: سير الخلافات الفقهيّة والمقارنة والترجيح بين المذاهب، الشريعة الإسلاميّة والفقه الإسلاميّ، تحقيق القواعد الأصوليّة ببحث موضوعات القياس وقول الصحابيّ والمصلحة المرسلة والاستحسان وبيان أثر ذلك في الاجتهاد وتعليل الأحكام.

٤- موضوعات اقتصادية مختلفة.

٥- موضوعات تجارية ومالية.

٦- قضايا الشركات.

٧- القضايا المستجدة: الخلو –الفراغ- ومقارنة القوانين الحديثة بالشريعة الإسلامية، نظرة الشريعة للقوانين الدوليّة حول الطيران في الأجواء الإقليميّة وموضوع استغلال المياه الإقليميّة، نظرة الشريعة للفضاء والأقمار الصناعيّة والمركبات الفضائيّة وتحديد موقف الشريعة من استغلال الفضاء.

---

[١] **مجلة مجمع الفقه الإسلامي**، العدد الأوّل، ص٥٩- ٦٦.

٨ - قضايا طبيّة.

٩ - أحكام الزّكاة.

١٠ - العقوبات.

١١ - قضايا السياسّة الشرعية.

١٢ - قضايا اجتماعية ودينية.

بالنّسبة لطريقة تناول هذه المسائل المقترحة عمد المجمع إلى الخطّة التالية:

١ - في السّنوات الأولى لبداية المجمع نشاطه كانت المسائل تُطرح في المؤتمر ثمّ يختار الأعضاء المسائل الّتي يدرسونها؛ إلاّ أنّه تغيّر الوضع فأصبح التّكليف المباشر هو المعمول به؛ حيث يختار المجمع عددا من القضايا المطروحة، ويُكلّف ثلّة من العلماء والخبراء بدراستها من جميع جوانبها الفقهيّة والاقتصاديّة والطبيّة والاجتماعيّة، وإبداء الرّأي الشّرعيّ فيها.

٢ - عرض البحوث على كامل الأعضاء الدّائمين والمنتدبين لمناقشتها مناقشة معمّقة.

٣ - إصدار القرار المتوصّل إليه بعد المناقشة؛ فإن لم يُتوصّل إلى الرّأي الأخير في المسألة المطروحة يُرجأ القرار إلى الدّورة القادمة؛ أو عقد ندوة علميّة متخصّصة لدراسة المسألة بشكل أدق.

هذه هي الخطّة العملية للمجمع؛ حيث لا ينتقل من مسألة إلى أخرى حتّى ينتهي من دراسة المسألة المطروحة؛ ويُصدر في شأنها قرارا نهائيّا.

د - شروط العضوية في المجمع[1]

يُعتبر المجمع الفقهيّ فرعا من فروع منظمة المؤتمر الإسلاميّ؛ ولذلك كانت العضويّة في المجمع خاضعة للدّول الأعضاء في المنظّمة؛ إلاّ أنّه فتح المجال لمن ليست دولته عضوا، وحدّد شروطا يجب توفّرها في العضو؛ وهذا ما جاء في المواد السّابعة والثّامنة والتّاسعة من قانون المجمع، ونصّت المادّة العاشرة على الحالات الّتي تُسحب فيها العضوية.

جاء في **المادّة السّابعة** ما يلي:

١ - أن يكون لكلّ دولة من دول منظمة المؤتمر الإسلاميّ عضو عامل في المجمع ويتمّ تعيينه من قبل دولته.

٢ - للمجمع أن يضمّ (بقرار) إلى عضويته مَن تنطبق عليه شروط العضوية من علماء وفقهاء المسلمين والجاليات الإسلاميّة في الدّول غير الإسلامية، ومن المنظمات الإسلامية التي تخدم نفس أهداف المجمع؛ شرطَ الالتزام بالعضو الواحد لكلّ دولة أو جالية أو منظمّة، على أن لا يتجاوز

---

[1] **مجلة مجمع الفقه الإسلامي**، العدد الأوّل، ص ٦١.

عدد الأعضاء العاملين في المجمع من غير الدّول الأعضاء ربع عدد الأعضاء الّذين يُمثّلون دولهم ولهم حقّ التصويت.

ونصّت **المادّة الثامنة** بما يلي:

للمجمع أن يضمّ إليه أعضاء مراسلين ممّن يرى الاستعانة بهم في تحقيق أغراضه، ويجوز لهم حضور اجتماعات المجلس والمشاركة في مناقشاته بدعوة من المجمع دون أن يكون لهم حق التصويت.

بيّنت **المادّة التّاسعة** الشروط الّتي يجب أن تتوفّر في العضو كما يلي:

١ - الالتزام بالدّين الإسلاميّ عقيدة وسلوكا.

٢ - سعة الاطلاع وعمقه في العلوم الإسلامية عامّة والشرعيّة منها بوجه خاص فضلا عن معرفته بواقع العالم الإسلاميّ.

٣ - ألا يكون قد صدر ضدّه حكم مُخلّ بالشرف أو الأمانة.

٤ - أن يكون العضو العامل متمكّنا من اللّغة العربية.

نصّت **المادّة العاشرة** على الحالات الّتي تُسحب فيها العضوية على النّحو التالي:

١ - إذا فقد العضو واحدا أو أكثر من شروط العضوية المبيّنة في المادّة التاسعة.

٢ - التغيّب عن اجتماعات المجمع دورتين متتاليتين بدون عذر.

٣ - الاستقالة.

٤ - اتفاق ربع أعضاء المجمع على عدم أهليته للعضوية كتابة.

عند سحب العضوية عن أحد الأعضاء يتمّ إبلاغ حكومة دولته بقرار، ويُطلب منها استبداله.

وتجدر الإشارة إلى أنّ المجمع عيّن مائة خبير في مُختلف المعارف؛ يتمّ الاستعانة بهم عند الضّرورة.

هـ - نشاطات المجمع

تعدّدت نشاطات المجمع منذ تأسيسه؛ ويُمكن أن نذكر منها باختصار ما يلي:

١ - الدورات:

عقد المجمع عدّة دورات مُنذ تأسيسه، سيأتي الإشارة إلى ذلك عند الحديث عن وسائل الاجتهاد الجماعي[١].

٢ - مجلّة المجمع

---

[١] انظر ص ١٦٨ من هذه الرّسالة.

يصدر المجمع بعد كلّ دورة مجلّة علميّة تحوي البحوث العلمية المطروحة في الدّورة والمناقشات الّتي حصلت بين المناقشين، بالإضافة إلى القرارات المنبثقة في نهاية الدّورة.

يتمّ توزيع هذه المجلة على أكبر عدد من المؤسّسات والشخصيات الإسلامية، كما يتمّ بيعها عن طريق دور النّشر بثمن معقول تعميما للفائدة؛ وتسهيلا للباحثين والقضاة والعلماء في الاطّلاع على ما يجري أثناء الدّورة من مناقشات[١].

٣ - التّحقيق

أوْكل المجمع إلى لجنة خاصّة؛ العمل على تحقيق بعض الكتب؛ إحياءً للتراث الإسلامي، من بين هذه التحقيقات؛ تحقيقً كتاب (عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة) لابن شاس المتوفى سنة (٦١٦هـ)[٢].

إلى هنا نأتي إلى نهاية عرض موجز عن تاريخ المجمع الفقهي التّابع لمُنظّمة المُؤتمر الإسلامي بجدّة، الّذي يُعطي -بالإضافة إلى المجامع الأخرى- صورةً عن واقع الاجتهاد الجماعيّ الّذي وصل إليه في العصر الحاضر.

ولننتقل إلى ثاني وسيلة من تحقيق الاجتهاد الجماعيّ في عصرنا الحاضر؛ المتمثلة في مجالس الافتاء المحليّة.

ثانيا: ظهور المجالس المحليّة

تُعتبر المجالس المحليّة وسيلة من وسائل الاجتهاد الجماعيّ المعاصر، وتأخذ عدّة أشكال تجمع بين مجالس خاصّة بالجاليات المسلمة في ديار الغرب ومجالس وطنيّة للإفتاء ومجالس محليّة خاصّة بمجتمع معيّن له خصوصيّات خاصّة.

هذه المجالس تقضي في المسائل الّتي تُرفع إليها باعتبارها خاصّة بتلك المجتمعات ولا تخصّ الأمّة الإسلامية، ولنأخذ لكلّ نوع من هذه الأنواع نموذجا للتّعريف.

١ - المجالس الخاصّة بالجاليات المقيمة في ديار الغرب: مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا[٣]

إنّ الحياة الّتي يعيشها المسلمون في ديار الكفر تختلف تماما عن واقع الحياة في ديار المسلمين؛

---

[١] ميغا، مجمع الفقه الإسلامي الدّولي بجدّة نموذج للاجتهاد الجماعيّ، **الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي**، ج١، ص ٢٨٠، ٢٨١.

[٢] **المصدر نفسه**، ج١، ص ٢٨١.

[٣] اخترنا مجمع فقهاء الشريعة نموذجا لمجالس الجالية المقيمة في الغرب رغم ما يحمله من تسمية (مجمع)؛ لثلاثة أمور؛ هي:

١- لأنّنا نرى أنّ المجمع هو الّذي يهتمّ بالقضايا الّتي تخصّ جميع الأمّة الإسلامية بغضّ النّظر عن مكان تمركزه.

٢- حداثة المجمع؛ فقد أسّس بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١مـ.

٣- المستوى العلمي الرّفيع الّذي يتميّز به أعضاؤه.

ولذلك فرض عليهمُ الواقع التّفكيرَ في إنشاء مجالس اجتهادية تبيّن حكم الله تعالى في المسائل والقضايا الخاصّة بهم؛ فبادر كبار المسؤولين في تلك الدّيار إلى إنشاء بعض المجالس منها؛ المجلس الأوروبي للإفتاء؛ ومجمع فقهاء الشريعة بأمريكا وغيرها.

وسنقدّم تعريفا لمجمع فقهاء الشريعة بأمريكا كنموذج للاجتهاد الجماعيّ في ديار الغرب.

١ - تأسيس المجمع

عُقد بالعاصمة الأمريكية واشنطن الاجتماع التأسيسيّ لمجمع فقهاء الشّريعة بالولايات المتحدة بحضور جمع كبير من علماء الأمّة الإسلاميّة وفقهائها وعدد من سفراء وأركان البعثات الدبلوماسية للدول العربية والإسلامية بواشنطن[١].

وقد جاءت فكرة المجمع بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر حين شعرت نخبة من علماء الأمة بعظم المسؤولية؛ وثقل التبعات التي أنيطت بهم نحو المسلمين في بلاد المهجر؛ ومن ثم وُلدت هذه الفكرة التي تقوم أساساً على إيجاد آلية شرعيّة متخصّصة تهتم بقضايا الجاليات الإسلاميّة المقيمة في الغرب لاسيما في الولايات المتحدة الأمريكيّة[٢].

وبعد مجموعة من الإجراءات شقّ المجمع طريقه نحو النّور، واعترفت به الولايات المتحدة اعترافاً فيدراليا؛ أي على مستوى الحكومة الأمريكيّة التي رحبت بالفكرة، وهو مؤسّسة علميّة غير ربحية، تتكون من مجموعة مختارة من فقهاء الأمّة الإسلاميّة وعلمائها، تسعى إلى بيان أحكام الشّريعة فيما يعرض للمقيمين في أمريكا من النوازل والأقضية[٣].

٢ - هيكلة المجمع

يتكوّن المجمع من عدّة لجان تعمل على تحقيق الهدف من إنشاء المجمع؛ هي:

أ- الهيئة الرئاسية للمجمع: تضم كلاً من رئيس المجمع، ونائب أوّل للرّئيس، ونائب ثاني للرّئيس، والأمين العام للمجمع[٤].

ب- الهيئة الدّائمة للإفتاء:

تنبثق الهيئة الدّائمة للإفتاء من المجلس التأسيسيّ؛ وتتكوّن من عدد لا يقلّ عن خمسة أعضاء، وتُصدر فتاواها بالأغلبيّة[٥].

---

(١) الموقع الإلكتروني: **www.AMJAonline.org**

(٢) **المصدر نفسه.**

(٣) **المصدر نفسه.**

(٤) **المصدر نفسه.**

(٥) الموقع الإلكتروني: **www.AMJAonline.org**

٣- نشاطات المجمع

تتمثّل نشاطات المجمع فيما يلي[1]:

١- إصدار الفتاوى فيما يعرض عليه من قضايا ونوازل لبيان حكم الشريعة فيها.

- وضع خطّة لإعداد البحوث والدّراسات الشرعيّة التي تتعلق بأوضاع المسلمين في المجتمع الأمريكي وما يجدّ من المشكلات الاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة والتعليميّة التي تواجههم، وبيان الحلول الفقهية المناسبة لها، والإشراف على تنفيذها.

- دراسة وتحليل ما ينشر عن الإسلام والتراث الإسلاميّ في وسائل الإعلام، وتقويمه للانتفاع بما فيه من رأي صحيح، أو تعقّبِ ما فيه من أخطاء بالتصحيح والردّ.

- مساعدة المؤسّسات المالية بإعداد البحوث والدّراسات، وابتكار صيغ التّمويل وعقود الاستثمار وتقديم ما تطلبه من الفتاوى والاستشارات، وتدريب إطاراتها على ذلك.

- إقامة دورات تدريبيّة لأئمّة ومديري المراكز الإسلامية في مختلف المجالات الفقهيّة كقضايا الأسرة والقضايا الماليّة وقضايا التحكيم الشرعيّ وغيرها.

- دعم التّعاون بين المجمع والهيئات والمجامع الفقهيّة الأخرى للوصول إلى ما يشبه الإجماع الملزم في قضايا الأمة وثوابتها.

- معالجة قضيّة المواطنة، وما تفرضه من حقوق وواجبات على المسلمين الذين يتمتعون بحق المواطنة في الغرب.

- دعم أنشطة لجان التحكيم الشرعيّة التي تقيمها الجاليات الإسلاميّة في البلاد الغربيّة، ومراجعة ما ترفعه إليه من قرارات وتوصيات، وإعداد تقنين ميّسرٍ للأحكام الفقهيّة في أبواب الأسرة والمعاملات المالية؛ ليكون مرجعا لجهات التحكيم الناشئة في الغرب.

- إنشاء صندوق المجمع للزكاة والتكافل الاجتماعيّ في حدود ما تسمح به القوانين والنظم، والحصول على موافقة الجهات المختصة على ذلك.

هذه هي نشاطات المجمع؛ الّتي تعالج قضايا المسلمين في المجتمع الأمريكيّ؛ الّتي تجمع بين مُختلف القضايا على جميع الأصعدة.

٢- المجالس الوطنية: المجلس الإسلامي الأعلى بالجزائر

أ- فلسفة المجلس:

---

[1] المصدر نفسه.

يُعتبر المجلس الإسلاميّ الأعلى بالجزائر من المؤسّسات الوطنية للدّولة الجزائرية[١]؛ الّتي تتكفّل بتشجيع مجهود التفكير والاجتهاد؛ مع جعل الإسلام بعيدا عن الحزازات السياسيّة؛ بالتّذكير بمهمّته العالمية والتمسك بمبادئه الأصيلة الّتي تنسجم تماما مع المكوّنات الوطنيّة والطّابع الدّيمقراطي والجمهوري للدّولة[٢].

وعلى ذلك حدّدت **المادّة الثالثة**[٣] من نفس المرسوم؛ مهام المجلس؛ المتمثلة فيما يلي:

١- إعداد وتقويم برامج التعليم الدّيني واندماجها المنسجم في المنظومة التربوية.

٢- تكوين الأئمّة والمدرّسين وتجديد معلوماتهم.

٣- تنظيم ملتقيات دورية لصالح نُظّار وزارة الشؤون الدّينية وموظّفيها.

٤- إعداد الدّلائل والكتيّبات التي ترشد إلى ممارسة المناسك الدّينية وإصدارها وتوزيعها.

٥- تنظيم المؤتمرات والموائد المستديرة على الصّعيدين الوطني والمحلّي حول الفكر الإسلامي وتاريخ الإسلام.

٦- تصوّر وتطبيق برنامج تلفزيوني وإذاعي خاصّ بالإسلام عامّة والمجتمع الإسلاميّ خاصّة.

٧- تبادل المعلومات المتعلقة بالدّين الإسلامي وحوار الأديان مع المؤسّسات والبلدان الأجنبية.

٨- إصدار دورية عن الفكر الإسلاميّ والاجتهاد وتوزيعها.

ب- صلاحيات المجلس:

إنّ قرارات المجلس لا يُمكن لها بأيّ حال من الأحوال أن تحلّ محلّ صلاحيات الهيئات التشريعية في الدّولة المتمثّلة في المجلس الشعبيّ الوطنيّ ومجلس الأمّة، أو تحلّ محلّ صلاحيات المجلس الدستوري أو المجالس القضائية[٤].

ج- هيكلة المجلس:

يتولّى رئيس الجمهورية تعيين أعضاء المجلس بمرسوم رئاسي[٥]؛ على أن يُعيّنوا مكتبا يضمّ أربعة أعضاء يتولّى رئيس المجلس رئاسة المكتب[٦]، ويجتمعون في دورة عادية كلّ ثلاثة أشهر، وله أن

---

[١] المادّة الثانية من المرسوم الرئاسي رقم ٩٨- ٣٣ مؤرخ في ٢٦ رمضان عام ١٤١٨هـ /٢٤ يناير سنة ١٩٩٨م، المتعلّق بالمجلس الإسلامي الأعلى، المنشور في **الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية**، العدد (٠٤)، ٣٠ رمضان ١٤١٨هـ .

[٢] **المادّة الثانية** من نفس المرسوم.

[٣] المرسوم الرئاسي رقم ٩٨- ٣٣ مؤرخ في ٢٦ رمضان عام ١٤١٨هـ /٢٤ يناير سنة ١٩٩٨م.

[٤] **المادّة الثانية** من نفس المرسوم.

[٥] **المادّة الرّابعة** من نفس المرسوم.

[٦] **المادّة الحادية عشر** من نفس المرسوم.

يجتمع في دورة غير عادية بناء على طلب رئيس الجمهورية أو ثلثي أعضاء المجلس.

يوكل تسيير المصالح الإدارية للمجلس لأمانة عامّة؛ يتولى رئاستها الأمين العام تحت سلطة رئيس المجلس الإسلاميّ الأعلى وتساعده المديريات الآتية[١]:

١- مديرية الوثائق والإعلام؛ وتضمّ:

* المديرية الفرعية للوثائق.

* المديرية الفرعية للإعلام.

٢- مديرية الدّراسات والعلاقات الخارجية؛ وتضمّ:

* المديرية الفرعية للدّراسات.

* المديرية الفرعية للعلاقات الخارجية.

٣- مديرية الوسائل؛ وتضمّ:

* المديرية الفرعية للتكوين والموظّفين.

* المديرية الفرعية للوسائل العامّة والمحاسبة.

هذه هي المؤسسة الّتي يُمكن لها أن تُحقّق الاجتهاد الجماعي بالجزائر؛ فالمجلس حديث النّشأة؛ فلو يلقى اهتماما من المسؤولين وصنّاع القرار في الجزائر لاستطاع أن يحلّ الكثير من المشاكل الّتي تتخبّط فيها الجزائر؛ ولما مرّت الجزائر بالأزمة الّتي لحقتها قرابة عشر سنين ومازالت؛ وذلك إثر غياب المرجعية الدّينية الّتي يُمكن أن يعوّضها المجلس الإسلاميّ الأعلى.

ونشير إلى أنّ نشاطات المجلس ضعيفة جدّا رغم النّظام الدّاخليّ للمجلس الّذي يُخيّل لقارئه أنّه مؤسّسة لقيت الاهتمام والتشجيع؛ إلاّ أنّ مصيرها للأسف كان العكس!![٢]؛ لأسباب موضوعية[٣].

٣- المجالس المحليّة الخاصّة بمُجتمع محلّي: مجلس عمّي سعيد[٤]

---

[١] **المادّة الثالثة عشر** من نفس المرسوم

[٢] مقابلة مع عضو المجلس الشيخ محمّد فارح يوم ٢٥ أيلول (سبتمبر) ٢٠٠٦مـ بالمجلس الإسلامي الأعلى بالجزائر العاصمة.

[٣] سنتعرّض لبعض الأسباب تحت عنصر عقبات في طريق الاجتهاد الجماعيّ، انظر ص ١٩٩ من هذه الرّسالة.

[٤] سمّي المجلس بهذا الاسم نسبة إلى الشيخ سعيد بن علي بن يحي الخيري الجربي؛ نسبة إلى قرية (آجيم) الّتي تقع جنوب غرب جزيرة (جربة) بتونس؛ وُلد بعد منتصف الخمسين الأولى من القرن التّاسع الهجري؛ إذ اختلف في السّنة بالضّبط؛ وأصحّها ٨٢٥هـ؛ وتُوفّي سنة ٩٢٧هـ؛ هاجر من تونس إلى غرداية سنة ٨٨٤هـ وقبل سنة ٨٨٩هـ؛ استنجد به سكّان الوادي بعد الأوضاع المترديّة الّتي عاشتها المنطقة في تلك الفترة أدّت بهم إلى القتل والإخراج والغدر والهدم؛ نتيجة غياب العلم والعلماء؛ فاهتدوا إلى استقدام مثل ذلك = = الشّيخ لتنوير عقولهم وخروجهم من المأزق الّذي كانوا فيه؛ فكان لهم ذلك ولله الحمد. انظر نبذة أوسع عن حياة الشّيخ: بشير ابن

يُعتبر مجلس عمّي سعيد؛ من بين المجالس الّتي تُمارس الاجتهـاد الجماعيّ؛ في منطقة غرداية[١] المعروفة بوادي ميزاب[٢]؛ إذ يتّخذ أصل سكّانها الإباضية مذهبا لهم؛ لهذه الخصوصيّة وللمحافظة على كيانهم في المُجتمع الجزائريّ؛ والأعراف والتّقاليد المُحافظة الإسلامية الّتي يتميّزون بها؛ عمد مُتقدّميهم إلى إنشاء هذا المجلس الّذي يقوم برعاية شؤون سكّان المنطقة؛ ويسعى إلى إصدار الفتوى والقضاء في مُختلف المسائل الّتي تطرأ على سكّان الوادي أخذا من المذهب الإباضي؛ سواء كانت مسائل دينيّة أم اجتماعيّة[٣].

التعريف بالمجلس:

يُعتبر مجلس عمّي سعيد من هياكل المجتمع الإباضي بميزاب؛ يجمع شيوخ حلقات العزّابة وفقهائها؛ هدفه توحيد الرؤى والقرارات في المسائل والقضايا المشتركة بين قرى الوادي[٤]؛ والبثّ في النّوازل الفقهية المُستجدّة.

يقول **فريق من الباحثين:** (أمّا في وادي ميزاب؛ فإنّ العزّابة على مُستوى القصور لهم مجلسٌ أعلى يجمعهم للتّشاور واختيار الرّأي الرّاجح فيما يستجدّ من النّوازل الفقهيّة والقضايا المختلفة ذات الاهتمام المشترك؛ وقد اختير له اسم " مجلس الشّيخ عمّي سعيد " نسبة إلى الإمام أبي عثمان سعيد بن عليّ الجربي (ت ٩٢٧هـ) –رحمه الله- إذ كان المجلس غالبا ما ينعقد في روضته ببلدة غرداية، ويرأس هذا المجلس؛ المُتقدِّمَ على سائر أعضائه في العلم)[٥].

إنّ الهدف الأساسيّ لهذا المجلس؛ النّزول على قول واحد في الأقوال المتعدّدة، والميل إلى ما فيه مُتّسع وحيطة، مع مُراعاة تحقيق مصلحة المجتمع الدّينية؛ بما تتيحه قواعد الاجتهاد؛ قصد تعويد

موسى الحاج موسى، **حياة وآثار الشيخ سعيد بن علي بن يحي الخيري الجربي (ت ٩٢٧هـ/ ١٥٢١م)**، ط٢، طبعة محليّة، ١٤٢٤ هـ/ ٢٠٠٣م.

[١] غرداية مدينة جزائرية؛ تقع شمال صحراء الجزائر؛ تبعد عن العاصمة الجزائرية بـ ستّمائة كيلو متر (٦٠٠ كلم)؛ تتميّز بطابعها العمراني المتميّز؛ تُصنّف المنطقة ضمن المناطق السياحيّة العالميّة.

[٢] نسبة إلى بني مصعب؛ سكنوا المنطقة منذ أمد بعيد؛ يمتازون بنظام اجتماعيّ فريد من نوعه؛ ساعدهم على التمسّك بدينهم رغم الفتن الّتي مرّت بهم عبر التّاريخ؛ من بين المميّزات نظام العزّابة؛ الّذي أسّسه الشيخ أبو عبد الله محمّد بن أبي بكر الفرسطائي النّفوسيّ (ت٤٤٠هـ)، كان هذا النّظام نتيجة الضّربات الّتي كانت تتلقّاها الأقليّات الإباضية المشتتة بعد سقوط الدّولة الرّستمية.

وهذا النّظام لا يزال موجودا إلى يومنا الحاضر؛ حيث أصبح نظاما متكامل الجوانب مضطلعا بتسيير شؤون المجتمع الإباضي؛ وذلك بالإشراف الروحي والتوجيه الدّيني. للتفصيل أكثر أنظر: **ملامح عن مسيرة الفتوى بوادي ميزاب بين الماضي والحاضر**؛ إنجاز فريق بحث مجلس الفتوى للهيئة الدّينية للمسجد الكبير بغرداية؛ مؤسسة الشيخ عمي سعيد؛ ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م، غرداية، الجزائر؛ ص ٠١، ٠٢.

[٣] بشير الحاج موسى، **حياة وآثار الشيخ سعيد بن علي بن يحي الخيري الجربي**، ص ٢٩، ٣٠.

[٤] يضمّ وادي ميزاب سبعة قرى هي: العطف؛ غرداية العاصمة؛ القرارة؛ بريان؛ مليكة؛ بنورة؛ بني يزجن؛ ويُضاف إليها وارجلان.

[٥] **ملامح عن مسيرة الفتوى في وادي ميزاب**، ص ٠٣.

الرّعيّة الاحتياط في الدّين؛ ولئلاّ يكون الخلاف ذريعة لتتبع الرّخص وتقصّي الرّغبات والحظوظ النّفسية[١].

ثالثا: انعقاد الملتقيات والمؤتمرات والنّدوات

تعدّدت الملتقيات والمؤتمرات والنّدوات في عصرنا الحاضر حول مناقشة المسائل والقضايا الّتي تهمّ المسلمين؛ سواء ما تعلّق منها بالفكر أو السّياسة أو الاقتصاد أو الاجتماع أو غيرها من المجالات؛ كأداةٍ للبحث والتشاور والاجتهاد الجماعيّ في مُختلف بلدان العالم، الإسلاميِّ منها وغيرها؛ ممّا تبيّن أنّ الاجتهاد الجماعيّ في عصرنا اتّخذ أشكالا عدّة؛ تؤيّد القولَ بأنّه في عصرنا أصبح ضرورة من ضرورات الحياة؛ وأن يغشى كلّ المسائل وعلى مختلف المستويات.

فمن بين الملتقيات والمؤتمرات والنّدوات الّتي انعقدت في الآونة الأخيرة، الملتقى الإسلامي الأوّل في مجمع الشيخ أحمد كفتارو بدمشق بعنوان " **الاجتهاد بين التّجديد والتفريط** " المنعقد من ١٢ ١٤ –نيسان أبريل ٢٠٠٤ م[٢].

وبعد هذا العرض لواقع الاجتهاد الجماعيّ منذ عصر الرّسالة إلى العصر الحاضر؛ مُرورا بعصر الخلفاء وعصر المذاهب الفقهية؛ نخلُص إلى أنّ الاجتهاد الجماعيّ قد عمد الرّسول الكريم ﷺ إلى تأسيسه؛ وسار وِفق هذا المنهج الخلفاء من بعده؛ الّذي يُعتبر العصر الذّهبيّ للاجتهاد الجماعيّ، ثمّ بعده بدأ في الانكماش والابتعاد عنه تدريجيّا لأسباب سياسيّة؛ إلى أن توقّف العمل به في عصر التّقليد؛ إلاّ ما كان شائعا آنذاك من حدوث بعض المناظرات بين علماء أتباع مُختلف المذاهب إلى أن عادت الدّعوة من جديد إلى اتّخاذ هذا النّوع من الاجتهاد سبيلا لُمعالجة قضايا الأمّة المصيريّة في العصر الحاضر؛ أين ظهرت فيه عدّة مؤسّسات اجتهاديّة تتبنّى العمل بهذا المنهج الاجتهاديّ.

وبعد هذا نأتي إلى دراسة حجيّة هذا النّوع من الاجتهاد؛ انطلاقا من الشّواهد الّتي تشهد له بالحُجيّة في التّشريع الإسلاميّ؛ وآراء علماء الأصول في هذا النّوع من الاجتهاد، وعلاقته بالإجماع والشّورى، نبدأ وبالله التّوفيق.

---

[١] **ملامح عن مسيرة الفتوى في وادي ميزاب**، ص ٠٤.

[٢] للاطّلاع على البحوث المُقدّمة للمُلتقى والتّوصيات الّتي توصّل إليها انظر الموقع الإلكتروني: **www.kuftaro.org**.




المَبحَثُ الثَّالِثُ

حجيّة الاجتهاد الجماعي

ويحوي مطلبين

المطلب الأوّل: شواهد الاجتهاد الجماعي في التّشريع الإسلامي

المطلب الثاني: العلاقة بين الاجتهاد الجماعي والإجماع




تمهيد

إنّ دراسة حجيّة الاجتهاد الجماعي من أهمّ عناصر موضوع الاجتهاد الجماعي؛ للعلاقة الّتي تربطه بالإجماع الّذي يُعتبر ثالث مصدر تشريعيّ لا يجوز مُخالفته بأيّ نوع من الاجتهاد مهما علا كعب المُجتهد.

إنّ الاجتهاد الجماعي في حقيقته اتّفاق أغلب المُجتهدين في مسألة شرعيّة؛ وقد ذهب بعض العلماء[١]إلى أنّ الإجماع يُمكن أن ينعقد باتّفاق الأغلبية؛ وإن كان هذا الرّأي يُخالف رأي الجمهور إلاّ أنّه يُسوّغ لنا أن نُقدّم التّساؤل الآتي: هل يُمكن اعتبار الاجتهاد الجماعي إجماعا؟ فإذا لم يكن إجماعا؛ هل للحاكم أن يُلزم به الرعيّة؟

إنّ الإجابة عن هذين التّساؤلين يتضمّنه الحديث عن حجيّة الاجتهاد الجماعي وفق العنصرين التّاليين:

المطلب الأوّل: شواهد الاجتهاد الجماعي في التّشريع الإسلامي.

المطلب الثاني: العلاقة بين الاجتهاد الجماعي و الإجماع.

---

[١] الطّبري وأبو الحسين الخياط وبعض المعتزلة ورواية عن الإمام أحمد، وقد أشار الباحث إلى ذلك سابقا في ص ٦٦ من هذه الرّسالة.

المطلب الأوّل: شواهد الاجتهاد الجماعيّ في التّشريع الإسلامي

إنّ شواهد الاجتهاد الجماعيّ في الشريعة الإسلامية عديدة؛ تجمع بين النّصوص القرآنيّة والسنّيّة، إضافةً إلى ذلك عمل الصّحابة ﷺ الّذي عرفنا نموذجا منه عند الحديث عن تاريخ الاجتهاد الجماعيّ في عصر الخلفاء الرّاشدين؛ الّذي برز فيه الاجتهاد الجماعيّ بشكل واضح؛ خاصّة زمن خلافة الخليفة الرّاشد عمر بن الخطّاب ﷺ[١].

ولذلك سنكتفي هنا ببيان الشّواهد من الكتاب والسنّة النّبويّة.

الفرع الأوّل: من الكتاب

قبل أن نبدأ في بيان الشّواهد من الكتاب؛ نشير إلى أنّ القرآن الكريم لم يرد فيه مصطلح الاجتهاد الجماعيّ؛ وإنّما جاءت الإشارة إليه عند الحديث عن الشّورى؛ باعتبارها أحد الرّكائز الّتي يقوم على أساسها الاجتهاد الجماعيّ.

وعلى ذلك فشواهد الاجتهاد الجماعيّ في القرآن الكريم هي شواهد الشّورى[٢][٣].

فالقرآن الكريم ورد فيه الحديث عن الشّورى بلفظ صريحٍ في آيتين؛ هما:

١ - قوله تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾[٤].

٢ - قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾[٥].

إنّ الشّاهد في الآية الأولى قوله تعالى: **﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾**؛ حيث جاءت الآية مُخاطبة الرّسول ﷺ؛ مبيّنة له المنهج السّليم الّذي به يُقرّب مَن حوله إليه؛ فجعلت من صميمه مشاورة الصّحابة ﷺ في الأمور.

أمّا الشّاهد في الآية الثّانية فهو قوله تعالى: **﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾**؛ حيث جاءت الآية في

---

[١] انظر الاجتهاد الجماعيّ في عصر الخلفاء الرّاشدين ص ٩٥- ١٠٦ من هذه الرّسالة.

[٢] وإن كان بينهما عموم وخصوص، فكلّ اجتهادٍ جماعيٍّ شورَى وليست كلّ شورى اجتهاد جماعيّ.

[٣] تُعتبر شواهد الشّورى هي شواهد الاجتهاد الجماعي من القرآن؛ لأنّ الشّورى تُعتبر من أهمّ الرّكائز الّتي يعتمد عليها الاجتهاد الجماعي فالعلاقة وطيدة بينهما.

[٤] آل عمران الآية ١٥٩.

[٥] الشورى الآية ٣٨

سياق الحديث عن الصّفات الّتي يجب أن يتّصف بها المؤمنون المتّقون؛ والّتي من بينها اتّخاذ الشورى سبيلا لهم في معالجة الأمور.

لّما تبيّن أنّ القرآن الكريم دعا إلى اتّخاذ الشّورى منهجا في مُختلف القضايا؛ فما المقصود بالأمر في الآيتين؟ هل الأمور الدّنيويّة فقط؛ أم يتعدّاه إلى الأمور الدّينية؟

وإذا كانت تشمل الأمور الدّينيّة؛ فمعنى ذلك أنّ الاجتهاد الجماعيّ يلج الأمور الدّينيّة؛ وإذا كان كذلك فهل الأمر الوارد في الآية للرّسول ﷺ للوُجوب أم للنّدب؟

فما دُمنا نتحدّث عن الاجتهاد الجماعيّ -في الأمور الدّينيّة والدّنيويّة- الّذي يستمدّ مشروعيّته من مشروعيّة الشّورى؛ ومُعظم الدّارسين لموضوع الشّورى يحصرونها في الأمور الدّنيوية؛ فإنّ ذلك يفرض علينا التّحقيق في المسألة أوّلا؛ ومحاولة بيان الصّواب فيها؛ ثمّ بعد ذلك يدرس الباحث مدلول الأمر في الآية وما ذهب إليه الأصوليّون في المسألة.

١ - ما المقصود بالأمر الوارد في الآيتين:

نعالج المسألة انطلاقا من بيان أقوال المفسّرين في الآية؛ ثمّ تدقيق النّظر في مشاورات الرّسول ﷺ وصحابته رضي الله عنهم[١]؛ الّتي تُعتبر المقياس الصّحيح للتّرجيح في المسألة.

أقوال المفسّرين في الآيتين:

اختلفت تفسيرات المفسّرين لمدلول الأمر في الآيتين؛ فمنهم من يحمله على الأمور الدّنيويّة؛ ومنهم من يحمله على كلا الأمرين معا.

أ- القول الأوّل: الشّورى خاصّة في الأمور الدّنيويّة

وهو قول مُعظم المفسّرين منهم الطّبري[٢] وأبو السّعود[٣] والبيضاوي[٤] والجلالين[٥]والنّسفيّ[٦]

---

[١] سبق الحديث عن بيان نماذج من مشاورات الرّسول ﷺ الجماعية وصحابته رضي الله عنهم؛ ومن بينها مشاوراته في مسائل دينيّة منها: مسألة الآذان ومسألة أسارى بدر، أمّا الصّحابة رضي الله عنهم فقد كانت الشورى عندهم منهجا سواء في الأمور الدّينية أو الدّنيوية. انظر الاجتهاد الجماعي في صدر الإسلام ص٨٨- ١٠٦من هذه الرّسالة.

[٢] الطّبريّ، محمّد بن جرير بن يزيد بن خالد أبو جعفر (٢٢٤هـ/ ٣١٠هـ). **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، (د.ط)، (٣٠م)، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٥هـ، ج٤، ص ١٥٢.

[٣] أبو السعود، محمّد بن محمّد العماديّ (ت ٩٥١هـ). **إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم**، (د.ط)، (٩م)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ت)، ج٢، ص ١٠٥.

[٤] البيضاوي (ت ٧٩١هـ). **تفسير البيضاوي**، (د.ط)، (٥م)، (تحقيق: عبد القادر عرفات العشا حسونة)، دار الفكر، بيروت، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م، ج٢، ص ١٠٨.

[٥] السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر المحلّي ومحمّد بن أحمد. **تفسير الجلالين**، (ط١)، دار الحديث، القاهرة، (د.ت)، ص ٨٩.

[٦] النّسفي. **تفسير النّسفي**، (د.ط)، (٤م)، (د. ت)، ج١، ص ١٨٨.

وابن كثير[١] ورجّح رشيد رضا[٢] في (تفسير المنار) هذا القول.

يقول الطّبريّ: (وأولى الأقوال بالصّواب في ذلك أن يُقال إنّ الله عزّ وجلّ أمر نبيّه ﷺ بمشاورة أصحابه فيما حزبه من أمر عدوّه ومكايد حربه تألّفا منه بذلك من لم تكن بصيرته بالإسلام البصيرة الّتي يُؤمن عليه معها فتنة الشّيطان، وتعريفا منه أمّته ما في الأمور التي تحزبهم من بعده ومطلبها ليقتدوا به في ذلك عند النوازل الّتي تنزل بهم فيتشاوروا فيما بينهم كما كانوا يرونه في حياته ﷺ يفعله)[٣].

ومستندهم في ذلك ما يلي:

١- أنّ النّبيّ ﷺ لا يقول شيئا من أمور الدّين عن طريق الاجتهاد؛ وإنّما هو في أمور الدّنيا خاصّة[٤].

٢- إنّ القول بأنّ الشّورى تخصّ الأمور الدّينيّة؛ يؤدّي بنا القول إلى أنّ الدّين كان من وُضع البشر[٥].

ب- القول الثاني: الشورى خاصّة في الأمور الدّينية والدّنيوية معا

ذهب إلى هذا القول الجصّاص[٦] والألوسيّ[٧] ورجّح ابن الجوزيّ[٨] هذا القول؛ ممّن اطّلعتُ على تفسيرهم للآيتين.

يقول ابن الجوزيّ: (واعلم أنّه إنّما أمر النّبيّ ﷺ بمشاورة أصحابه فيما لم يأته فيه وحي وعمّهم بالذّكر، والمقصود أرباب الفضل والتّجارب منهم، وفي الّذي أمر بمشاورتهم فيه قولان

---

[١] ابن كثير، عماد الدّين أبي الفداء إسماعيل الدّمشقي (ت ٧٧٤هت)، **تفسير القرآن العظيم**، (ط١)، (تحقيق: مصطفى السيّد محمّد وآخرون)، مؤسسة قرطبة، الجيزة، مكتبة أولاد الشيخ للتراث، الجيزة، الفاروق الحديثة للطباعة، القاهرة، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م، ج٣، ص ٢٣٤.

[٢] رشيد رضا، محمّد. **تفسير القرآن الحكيم الشهير بتفسير المنار**، (ط٢)، دار المعرفة، بيروت، (د.ت)، ج٤، ص ٢٠٠.

[٣] **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج ٤، ص ١٥٣.

[٤] الجصّاص، أحمد بن عليّ الرّازي أبو بكر (٣٠٥هـ/ ٣٧٠هـ). **أحكام القرآن**، (د.ط)، (٥م)، (تحقيق: محمّد الصّادق قمحاوي)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٥هـ، ج ٢، ص ٣٢٩.

[٥] رشيد رضا، **تفسير المنار**، ج٤، ص ٢٠٠.

[٦] **أحكام القرآن**، ج٢، ص ٣٣٠.

[٧] محمود أبو الفضل (ت ١٢٧٠هـ)، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**،(د.ط)، (٣٠م)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ت)، ج ٢٥، ص ٤٦.

[٨] عبد الرحمن بن عليّ بن محمّد (٥٠٨هـ/ ٥٩٧هـ)، **زاد المسير في علم التفسير**، (د.ط)، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٤هـ، ج ١، ص ٤٨٩.

حكاهما القاضي أبو يعلى؛ أحدهما أنّه أمرُ الدّنيا خاصّة والثّاني أمرُ الدّين والدّنيا وهو أصح)[١].

ومستند من ذهب إلى هذا القول ما يلي:

١- عموم الآية القرآنية؛ لأنّ الأمر الوارد فيها عامّا؛ بدليل دخول ألف ولام الجنس عليه؛ فيُحمل على سائر الأمور؛ ولا يُخصّص إلاّ إذا وُجدت قرينة تصرفه عن ذلك؛ ولا وُجود لها في الآية[٢].

يقول الجصّاص: (ولمّا لم يخصّ الله تعالى أمر الدّين من أمور الدّنيا في أمره ﷺ بالمشاورة وجب أن يكون ذلك فيهما جميعا)[٣].

٢- إنّ الأمر الوارد في الآية ليس خاصّا بالرّسول ﷺ؛ لعدم وُجود القرينة الّتي تصرفه عن عمومه؛ لذلك فما خُوطب به الرّسول ﷺ في هذه الآية هو خطاب للمسلمين جميعا[٤].

٣- إنّ الأمر الّذي من شأنه أن يتنزّل فيه وحيٌ و لم ينزل فعلا؛ هو خاضع للاجتهاد؛ سواء في عصر الرّسالة أم بعده[٥].

لأنّه معلوم أنّ لرسول الله ﷺ أن يجتهد في كلّ ما لم ينزل عليه فيه وحيٌ[٦]، والأمثلة على ذلك كثيرة سبق ذكرها فيما مضى[٧].

٤- إنّ التّشاور في أمور الدّين لا يُؤدّي إلى القول بأنّ الدّين كان من وضع البشر؛ لأنّ الاجتهاد والتّشاور ليس عملا إبداعيّا؛ وإنّما هو جهد استنباطيّ يُتوقّع أن يصل الباحثون والمتشاورون من خلاله إلى معرفة حكم الله تعالى في مسألة لم يتوافر عليها نصّ صريح أو إجماع معيّنٌ[٨].

٥- إنّ الحدود كانت ممّا اجتهد فيه الصّحابة جماعة ﭫ؛ خاصّة في عهد الخليفة عمر بن الخطّاب ﭬ؛ كحدّ الخمر[٩]؛ و لا ريب أنّ الحدود من أدقّ الأحكام الدّينيّة الّتي لا تدخل في نطاق المصالح الدّنيويّة[١٠].

وقد حمل أصحاب هذا القول ما ذهب إليه أصحاب القول الأوّل؛ أنّ الشّورى في الأمور

---

[١] عبد الرحمن بن عليّ، **زاد المسير في علم التفسير**، ج١، ص ٤٨٩.

[٢] الجصّاص، **الفصول في الأصول**، ج٤، ص ٥٢.

[٣] **أحكام القرآن**، ج٢، ص ٣٣٠.

[٤] الجصّاص، **الفصول في الأصول**، ج٤، ص٥٢.

[٥] البوطي، خصائص الشّورى ومقوّماتها، **الشورى في الإسلام**، ج٢، ص ٥١١.

[٦] وهذا مذهب الجمهور؛ انظر ص ٩١-٩٦ من هذه الرّسالة.

[٧] انظر الاجتهاد الجماعيّ في عصر الرّسالة ٨٩-٩٦ من هذه الرّسالة.

[٨] البوطي، خصائص الشّورى ومقوّماتها، **الشورى في الإسلام**، ج٢، ص ٥١١، ٥١٢.

[٩] انظر ص ١٠٣ من هذه الرّسالة.

[١٠] البوطي، خصائص الشّورى ومقوّماتها، **الشورى في الإسلام**، ج٢، ص ٥١٢.

الدّنيوية كان مخصوصا في حياة النبيّ ﷺ؛ باعتبار أنّ الوحي كان يترل بالتّشريع؛ ولا اجتهادَ أو شورى مع ورود النّص[١]؛ وإن لم يمنع ذلك من اجتهاده ﷺ في بعض الأمور الدّينية كالآذان وأسرى بدر[٢].

هذه هي مُجمل الأدلّة الّتي استند إليها من ذهب إلى أنّ الشّورى كما تكون في الأمور الدّنيويّة؛ تكون في الأمور الدّينيّة؛ وهو الأرجح في نظري لقوّة الأدلّة التي استندوا إليها، ولِما ذهب إليه مُعظمُ الأصوليّين من أنّ شورى النبيّ ﷺ كانت في الأمور الدّنيويّة والدّينيّة؛ والله أعلم.

وفي هذا يقول **السّرخسيّ**: (وقد صحّ أنّه كان يُشاورهم في أمر الحرب وغير ذلك؛ حتّى رُوي أنّه شاور أبا بكر وعمر –رضي الله عنهما- في مُفاداة الأسرى يوم بدر، ومفاداة الأسير بالمال جوازه وفساده من أحكام الشّرع؛ وممّا هو حقّ الله تعالى، وقد شاور فيه أصحابه، وعمل فيه بالرّأي إلى أن نزل الوحي بخلاف ما رآه، فعرفنا أنّه كان يُشاورهم في الأحكام كما في الحرب)[٣].

٢ - ما حكم الأمر الوارد في قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾؟

إنّ مسألة حكم الأمر الوارد في قوله تعالى: **﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾**[٤] هل هو للوجوب أم للنّدب؟ لم يتعرّض لها الأصوليّون في مدوّناتهم بشكل مستقلّ؛ إلاّ ما ورد من الإشارة إليها من بعض الفقهاء عند الحديث عن مسألة -من آداب القاضي استشارة الفقهاء؟- أو مسألة -يجب على الإمام استشارة العلماء؟-

اختلف العلماء في المسألة إلى قولين: الوُجوب والنّدب.

القول الأوّل: الوُجوب

ذهب إلى هذا القول كلّ من الرّافعيّ والنّوويّ[٥] وابن عطيّة وابن خُويْزِ منداد[٦] والجصّاص[٧]؛

---

[١] أصل هذا الكلام القاعدة الأصولية: (لا اجتهاد في مورد النّص).

[٢] أبو ليل، الاجتهاد الجماعيّ ضرورته وحجيّته، **الاجتهاد الجماعيّ في العالم الإسلامي**، ج٢، ص ٩٥٩.

[٣] أبو بكر محمد بن أحمد بن سهل (ت ٤٨٣هـ). **أصول السرخسي**، (د.ط)، دار المعارف، (د.ت)، بيروت، ج٢، ص ٩٣، ٩٤.

[٤] آل عمران، الآية ١٥٩.

[٥] البجيرمي، سليمان بن محمّد، **حاشية البجيرمي على الخطيب**، (د.ط)، (٤ ج)، دار الفكر، (د. ت)، ج٤، ص ٣٩١.

[٦] القرطبي، محمّد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح أبو عبد الله (ت ٦٧١هـ). **الجامع لأحكام القرآن**، ط٢، (٢٠م)، (تحقيق: أحمد عبد العليم البزدوني)، دار الشعب، القاهرة، ١٣٧٢هـ، ج٤، ص ٢٥٠.

[٧] **الفصول في الأصول**، ج٤، ص ٢٧.

ونسبه البجيرمي في حاشيته على الخطيب إلى الجمهور[١] واستدلّوا على ذلك بما يلي:

١- إنّ الأمر في قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾[٢] هو للنبيّ ﷺ يدلّ على الوجوب، والأمر لنبيّه ﷺ أمرٌ لأمّته لتقتدي به؛ وهذا ليس نُقصا؛ بدليل مدْحِ الله تعالى المؤمنين بقوله: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾[٣][٤].

٢- لا يُمكن أن تكون استشارة النبيّ ﷺ صحابته تطييبا لقلوبهم؛ لأنّهم إذا علموا أنّه لا فضيلة ولا فائدة من مشاورتهم زاد ذلك من وحشتهم؛ ولما فيه من العبث المنزّه عن النبيّ ﷺ[٥].

القول الثاني: النّدب

ذهب إلى هذا القول قتادة وابن إسحاق والرّبيع[٦]والشّافعيّ[٧]، استدلّوا على ذلك بما يلي:

١- إنّ مشاورة الرّسول ﷺ للصّحابة ﷺ كانت تطييبا لقلوبهم؛ لأنّ سادة العرب إذا لم يُشاوروا في الأمر شُقّ عليهم؛ فأمر الله تعالى الرّسول ﷺ بالمشاورة ليعرفوا إكرامه لهم فتذهب أضغانهم؛ لذا كان الأمر في الآية محمول على النّدب[٨].

وقد سبق القولُ على أنّ مشاورة الرّسول ﷺ للصّحابة ﷺ لم تكن تطييبا لقلوبهم؛ وإنّما اقتداء بأمر الله تعالى[٩].

٢- ذهب الشّافعيّ –رحمه الله- إلى أنّ الأمر في الآية هو كالأمر في قوله ﷺ: «البكر تُستأمر»[١٠]، فمشاورة الأب لابنته البكر في زواجها هو استطابة لنفسها؛ فإن زوّجها بمن تكره

---

[١] البجيرمي، **حاشية البجيرمي على الخطيب**، ج٤، ص ٣٩١.

[٢] آل عمران، الآية ١٥٩.

[٣] الشورى، الآية ٣٨.

[٤] وزارة الأوقاف الكويتية، **الموسوعة الفقهية**، ج٢٦، ص ٢٧٩.

[٥] الجصّاص، **الفصول في الأصول** ج ٤، ص ٢٧.

[٦] القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج٤، ص ٢٥٠، الجصّاص، **أحكام القرآن**، ج٢، ص٣٢٩.

[٧] أبو عبد الله محمّد بن إدريس القرشي المطلبي (١٥٠هـ/ ٢٠٤هـ).**الأمّ**، (د.ط)، (١م)، (اعتنى به: حسّان عبد المنّان)، بيت الأفكار الدّولية، (د.ت)، ص ٨٨٢.

[٨] وزارة الأوقاف الكويتية، **الموسوعة الفقهية**، ج٢٦، ص ٢٨٠.

[٩] انظر الدّليل الثاني من أدلّة القائلين بالوجوب في نفس الصّفحة من هذه الرّسالة.

[١٠] أخرجه البخاريّ بلفظ «لا تُنكح الأيّم حتّى تُستأمر، ولا تُنكح البكر حتى تُستأذن» قالوا يا رسول الله! وكيف إذنها؟ قال: «أن تصمت». انظر: صحيح البخاري بشرحه **عمدة القاري** للعيني، كتاب النّكاح، باب لا يُنكِح الأب وغيرُه البكر والثيّب إلاّ برضاها، العيني، رقم الحديث (٥١٣٦)، ج ٢٠، ص ١٨١.

جاز له ذلك؛ فـــكذلك الأمر في قوله تعالى: **﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾**[١] كان استطابة للـــصّحابة ﷺ؛ ممّا يدلّ على أنّ الأمر للنّدب لا للوُجوب[٢].

قال **الشّافعيّ**: (فإن قال قائل: وما يدلّ على أنّه قد يؤمر بمشاورة البكر ولا أمر لها مع أبيهـــا الذي أمر بمشاورها؟ قيل: قال الله تعالى لنبيه ﷺ: **﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾**[٣] و لم يجعل الله لهم معه أمرا إنّما فرض عليهم طاعته؛ ولكن في المشاورة استطابة أنفسهم، وأن يستنّ بها من ليس له على النّاس ما لرسول الله ﷺ، والاستدلال بأن يأتي من بعض المشاورين بالخير قد غاب عـــن المستشير وما أشبه ذلك)[٤].

ويُمكن أن يُجاب على ذلك بما يأتي:

١- بأنّ قياس الأمر في الآية على الأمر في الحديث فيه فارق؛ لأنّ الوليّ في الزّواج يتصرّف عـــادة بما فيه مصلحة وليّته؛ لذلك جُعل الأمر له؛ وإن كان له أن يُشاورها جبرا لخاطرهـــا؛ بخـــلاف مشاورة الرّسول ﷺ لأصحابه ﷺ؛ فهو لا يتصرّف بحكم الولاية عليهم؛ وإنّما بصفته صـــاحب رسالة —صاحب تشريع- يرسم المنهج الّذي يجب أن يتّبعه من بَعده.

٢- أنّ الرّسول ﷺ في مرحلة تلقّي الوحي؛ الّذي شهدت كثيرٌ مـــن الوقـــائع فيـــه اســـتعمالَه الشّورى امتثالا لأمر الله تعالى؛ ممّا تطمئنّ النّفس فيه إلى أنّ الأمر في الآية للوجوب وليس للنّدب؛ وهو مذهب الجمهور كما حكاه البجيرمي؛ والله أعلم.

وتجدر الإشارة إلى أنّ مناقشة أغلب الدّارسين لمسألة حكم الشّورى؛ يدرسونها مـــن جهـــة حكمها في المجال السّياسيّ؛ وكأنّ الآية خاصّة وليست عامّة!!

ويشير الشّاوي إلى أنّ السّبب في ذلك ما يلي[٥]:

١- تعطيل الشّورى بعد عصر الخلافة الرّاشدة ولو جزئيّا.

٢- اهتمام مراجع الشّورى والفقه عموما؛ بالشورى في المجال الـــسّياسي دون غـــيره؛ نتيجـــة الاستبداد السّياسيّ الّذي كان له الأثر الكبير في توجيه اهتمام الكُتّـــاب والبـــاحثين إلى الفقـــه السّياسيّ؛ مع العلم أنّ مُعظم المؤلّفات أُلّفت في عصر الخلافة النّاقصة.

وعلـــى ذلك فالباحث يـــرى أنّ آيتي الشورى ليستا مخصّصتين في المجال السّياسيّ أو الأمور

---

[١] آل عمران، الآية ١٥٩.

[٢] **الأمّ**، ص ٨٨٢.

[٣] آل عمران، الآية ١٥٩.

[٤] **الأمّ**، ص ٨٨٢.

[٥] الشّاوي، **فقه الشّورى والاستشارة**، ص ١٣٨.

الدّنيويّة؛ فهما عامّتين لجميع الأمور وفي كلّ المجالات؛ وخير شاهد على ذلك سيرة المصطفى ﷺ نفسه في استعماله الشّورى؛ وخاصّة من بعده الخلفاء الرّاشدين الّذين تعدّدت مجالات استعمالهم الشّورى؛ حيث كانت عندهم منهجَ حياةٍ وليست مخصّصة في جانب واحد[١].

بالإضافة إلى ما ذُكِر سابقا من أنّ مُعظم العلماء يذهبون إلى أنّ الشّورى كما تكون في الأمور الدّنيوية تكون في الأمور الدّينية[٢].

ولذلك لا تردّد في القول أنّ الاجتهاد الجماعيّ يلج الأمور الدّينيّة –الأحكام-[٣]؛ لأنّ الشّورى ما هي في الحقيقة إلاّ اجتهاد جماعيّ.

ينقل **ابن القيّم** عن إسحاق بن راهويّة عن سفيان بن عيينة قوله: (اجتهاد الرّأي هو مشاورة أهل العلم لا أن يقول هو برأيه)[٤].

ويقول **البوطي**: (وعلى هذا فإنّ الشّورى في حقيقتها ليست أكثر من اجتهاد جماعيّ في مسألة خفي عنّا حكمها...)[٥].

والاجتهاد الجماعيّ في العصر الحاضر ما هو إلاّ تطبيق لقوله تعالى:**﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾**[٦] وهو شامل للشّورى العلمية في الاجتهاد في الأحكام والنّوازل الّتي تجدّ في حياة الأمّة اليوم؛ وليس إيجادًا أو إنشاءً؛ وإنّما استئناف لما بدأه السّابقون بعد وفاته ﷺ[٧].

بالإضافة إلى ما سبق؛ توجدُ أدلّة قرآنية تُشير بمجموعها إلى الاجتهاد الجماعيّ؛ هي الآيات الّتي تُخاطب المسلمين باسم الجماعة في كلّ شأن من شؤون حياتهم؛ وخاصّة المتعلّقة بالاجتهاد والأمرِ بالمعروفِ والنّهيِ عن المنكرِ باعتباره قاعدة عامّة؛ يدخل ضمنها تشاور العلماء في مصالح المسلمين وأحكام الدّين؛ من هذه الآيات:

قوله تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ**

---

[١] انظر تاريخ الاجتهاد الجماعيّ في عصر صدر الإسلام، ص ٨٨- ١٠٦ من هذه الرّسالة.

[٢] انظر ص ١٣٤-١٣٦ من هذه الرّسالة.

[٣] سنفصّل القول في نوعية الأحكام الّتي تخضع للاجتهاد الجماعيّ؛ عند الحديث عن مجالات الاجتهاد الجماعيّ، انظر ص ٢٥٨- ٢٦٨ من هذه الرّسالة.

[٤] **إعلام الموقّعين**، ج١، ص ٧٣.

[٥] خصائص الشّورى ومقوّماتها، **الشّورى في الإسلام**، ج٢، ص ٤٩٦.

[٦] الشّورى، الآية ٣٨.

[٧] محمّد أبو ليل، الاجتهاد الجماعيّ ضرورته وحجيّته، **الاجتهاد الجماعيّ في العالم الإسلامي**، ج٢، ص ٩٥٩.

ذَلكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾[١].

قوله تعالى: **﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّة أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْراً لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾**[٢].

قوله تعالى: **﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾**[٣].

الفرع الثاني: من السنّة

إنّ المتأمّل في سنّة المصطفى ﷺ الواردة عنه في الاجتهاد الجماعيّ يهتدي إلى أنّ الحديث الوارد عن عليّ ﷺ يُعتبر الأصل في الموضوع؛ بالإضافة إلى الأحاديث الواردة عن الشورى في مشروعيّتها وفضلها.

ولذلك سنركّز في التّفصيل على الحديث الوارد عن عليّ ﷺ، ثمّ نورد بعض الأحاديث المتعلّقة بالشّورى على سبيل الاستئناس.

أوّلا: حديث عليّ ﷺ

عن محمّد بن عليّ المروزي ثنا أبو الدّرداء عبد العزيز بن المنيب ثنا إسحاق بن عبد الله ابن كيسان حدّثني أبي عن عكرمة عن ابن عبّاس –رضي الله عنهما- قال: ... قال عليّ: يا رسول الله أرأيت إن عُرض لنا أمر لم يترل فيه قرآن و لم يُخصّص فيه سنّة منك، قال : ﴿تجعلونه شورى بين العابدين من المؤمنين ولا تقضونه برأي خاصّة...﴾[٤].

---

[١] النساء، الآية ٥٩.

[٢] آل عمران، الآية ١١٠.

[٣] الحشر، الآية ٠٢.

[٤] هذا الحديث هو جزء من حديث طويل أورده الطّبرانيّ في **معجمه الكبير** بالسّند الّذي أوردناه في المتن ج١١، ص ٣٧١؛ وأورده الهيثميّ في **مجمع الزّوائد** في ثلاثة مواضع ، الأوّل أسند فيه الحديث إلى ابن عبّاس ﷺ في ج١، ص ١٧٨؛ بنفس اللّفظ الّذي أوردناه في المتن؛ وقال عقبه: (رواه الطبرانيّ في الكبير)؛ والثاني أسنده إلى عليّ ﷺ في ج١، ص ١٧٨؛ بلفظ (وعن عليّ قال: قلت يا رسول الله إن نزل بنا أمر ليس فيه بيان أمر ولا نهي فما تأمرني، قال: " شاوروا فيه الفقهاء والعابدين ولا تمضوا فيه رأي خاصّة "، وقال عقبه: (رواه الطّبرانيّ في الأوسط ورجاله موثّقون من أهل الصّحيح)، والثالث أسنده إلى عليّ ﷺ كذلك في ج١، ص ١٨٠؛ بنفس اللّفظ الّذي ذُكر في المتن؛ وقال عقبه: (رواه الطّبرانيّ في الكبير).

المتأمّل في الحديث الثّاني الّذي قال فيه أنّ الطّبرانيّ أورده في مُعجمه الأوسط ورجاله موثّقون؛ لم يروه بنفس اللّفظ الّذي رواه به.

فالطّبرانيّ رواه بلفظ (عن عليّ قال: قلت ثمّ يا رسول الله إن نزل بنا أمر ليس فيه بيان أمر ولا نهي فما تأمرنا، قال: " تشاورون الفقهاء والعابدين ولا تمضوا فيه رأي خاصّة)، ج٢، ص ١٧٢.

قال الطّبرانيّ عقب هذا الحديث: (لم يرو هذا الحديث عن الوليد بن صالح إلاّ نوح).

إنّ سند الحديث الّذي أوردناه في المتن فيه عبد الله بن كيسان؛ الّذي ضعّفه أصحاب الجرح والتّعديل؛ ممّا يُقدّم شبهة على أنّ الحديث لا تطمئنّ النّفس إلى صحّته. =

إنّ الدّارسين للاجتهاد الجماعيّ[١] يجعلون حديث عليّ ﷺ الأصل في الاستدلال على الاجتهاد الجماعيّ من سنّة المصطفى ﷺ؛ دون معرفة صحّة الحديث من عدمه؛ وقد تبـيّن أنّ الحـديث لا تطمئنّ النّفس إلى صحّته؛ فلا مجال إذن إلى اعتبار الحديث أصلا في الاجتهاد الجماعيّ[٢].

إلاّ أنّ هناك أصل يمكن أن يكون المعتمد في المسألة؛ تطمئنّ النّفس إلى صحّته؛ وهو الحـديث الّذي أورده **الطّبرانيّ** في **معجمه الأوسط**.

حدّثنا أحمد قال: حدّثنا شباب العصفريّ، قال: حدّثنا نوح بن قيس عن الوليد بن صالح عـن محمّد بن الحنفية عن عليّ ﷺ قال: (قُلت: يا سول الله إن نزل بنا أمر ليس فيه بيان أمر ولا نهي فما تأمرنا؟ قال: ﴿تشاورون الفقهاء والعابدين ولا تمضوا فيه رأي خاصّة﴾)[٣].

فهذا الحديث يُعتبر السّند القويّ للحديث الأوّل؛ ويُعتبر أصلا تشريعيّا للاجتهاد الجماعيّ بدل الحديث السّابق.

فمفهوم الحديث يُشير إلى أنّ الاجتهاد في الشّريعة الإسلامية لا يُمكن أن يستبدّ به فرد معيّن؛ وإنّما عمل جماعيّ بين الفقهاء والعابدين[٤].

ثانيا: أحاديث الشّورى

إنّ سنّة المصطفى ﷺ بصنفيها القوليّ والعمليّ زاخرة بالشّواهد على أهمّيّة الشّورى ومكانتها في الإسلام؛ والّتي من خلالها يتبيّن أنّ الاجتهاد الجماعيّ الشّوريّ ذو مكانة عالية في الاجتـهاد في الشّريعة الإسلاميّة.

ولذلك سنورد بعض الأحاديث على سبيل المثال لا الحصر؛ كالآتي:

أ- عن أبي هريرة ﷺ قال: (ما رأيت أحدا أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله ﷺ)[٥].

ب- عن ابن عبّاس ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: ﴿من أراد أمرا فشاور فيه امرأ مسلما وفّقه الله

= وقد أورده ابن الجوزي في **الضّعفاء والمتروكين** ج٢، ص ١٣٦، قال فيه البخاريّ منكر الحديث والرّازيّ ضعيف الحديث، والنّسائيّ ليس بالقويّ، وأورده الذّهبيّ في **المغني في الضّعفاء** وقال: (مجاهد هو عبد الله بن كيسان ضعيف) ج٢، ص ٨٠٦، وأورده العقيلـي في **ضعفاء العقيلي** وقال فيه: (عبد الله بن كيسان المروزيّ في حديثه وهم كثير) ج٢، ص٢٩٠.

(١)

(٢) تفاجأت كثيرا عندما وجدت أساتذة كبارا يجعلون هذا الحديث من الأصول التّشريعيّة الّتي ينبني عليها الاجتهاد الجماعيّ دون إشـارة منهم إلى أنّ الحديث فيه ضعف –إلاّ القليل منهم- أو أنّ هناك أصلا يُمكن أن يكون المعتمد وهو الّذي أشرنا إليه في المتن!!!

(٣) ج٢، ص ١٧٢، رواه الهيثميّ في **مجمعه** على نحو منه وقال: (ورجاله موثقون من أهل الصّحيح)، ج ١، ص ١٧٨.

(٤) محمّد أبوليل، الاجتهاد الجماعيّ ضرورته وحجيّته، **الاجتهاد الجماعيّ في العالم الإسلاميّ**، ج٢، ص ٩٦٠.

(٥) أخرجه التّرمذيّ في **سننه** باب ، رقم الحديث (١٧١٤)، وقال: (حديث حسن)، ج٤، ص ٢١٣، وابـن حبّـان في **صـحيحه**، ج١١، ص ٢١٧، والبيهقي في **سننه**، رقم الحديث (١٣٠٨٢)، ج٧، ص ٤٥، والشّافعيّ في **مسنده**، ص ٢٧٧، وأبو العلا في **تُحفـة الأحوذي**، ج٥، ص ٣٠٦، وقال ابن حجر في **الفتح**: (ورجاله ثقات إلاّ أنّه منقطع)، ج١٣، ص ٣٤٠.

لأرشد أموره﴾[١].

ج- عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله ﷺ ﴿ما خاب من استخار ولا ندم من استشار ولا عال من اقتصد﴾[٢].

هذه الأحاديث بالرّغم من أنّها لا ترقى إلى درجة الصحّة؛ ما عدا الحديث الأوّل؛ إلاّ أنّها تجد سندا فيما رُوي عن الرّسول ﷺ والصّحابة ﷺ من بعده في اتّخاذهم الشّورى سبيلا في معالجة الأمور وسياسة الدّين والدّنيا.

إنّ ما توصّلنا إليه ممّا سبق من حيث شمول الشّورى لأمور الدّين والدّنيا معا؛ وحكم وُجوبها[٣] الّذي ذهب إليه جمهور العلماء؛ والأدلّة الخاصّة والعامّة لاستعمال الشّورى في شؤون الحياة؛ وما روته كتب التاريخ والسّير والمغازي عن استعمال الصّحابة ﷺ للشّورى في مُختلف مجالات الحياة، خاصّة الأحكام الاجتهادية منها[٤]؛ حتّى روى بعضهم الإجماع عن اتخاذ الصّحابة ﷺ الشّورى سبيلا لتقرير الأحكام -يقول **الخضري** في ذلك: (واتّخذها الخلفاء الرّاشدون والصّحابة ومن بعدهم سبيلا لتقرير الأحكام و لم يُنكر ذلك أحد منهم فكان إجماعا)[٥]- يُؤدّي بنا إلى القول أنّ الاجتهاد الجماعيّ في عصرنا الحاضر يجب أن يَتّخذ منهجا في تقرير الأحكام؛ لِما فيه من آثار إيجابية تعود على الأمّة والعالم الإسلاميّ بالخير الكبير في مُختلف المجالات[٦].

---

[١] أخرجه الطّبرانيّ في **الأوسط**، رقم الحديث (٨٣٣٣)، ج٨، ص١٨١، والهيثمي في **مجمع الزّوائد**، ج٨، ص٩٦، وقال فيه: (رواه الطبرانيّ في الأوسط وفيه عمرو بن الحصين إذنه وهو متروك)، وأخرجه البيهقيّ في **شُعب الإيمان** بسند آخر باللّفظ (من أراد = = أمرا فشاور فيه وقضى لله هدي لأرشد الأمور)، وقال : (لا أحفظه إلاّ بهذا الإسناد)، ج ٦، ص٧٥، وأورده الألباني في **السلسلة الضعيفة**، وقال: ضعيف، رقم الحديث (٢٢٨٢)، ج ٥، ص ٣٠٨.

[٢] أخرجه الطّبرانيّ في **الأوسط والصّغير**، رقم الحديث (٦٦٢٧)، ج ٦، ص ٣٦٥ و(٩٨٠)، ج٢، ص ١٧٥ على الترتيب، والهيثمي في **مجمع الزّوائد** في موضعين، ج٢، ص ٢٨٠، وج٨، ص ٩٦، وقال عقب الثاني: (رواه الطّبرانيّ في الأوسط والصّغير من طريق عبد السلام بن عبد القدّوس وكلاهما ضعيف جدّا)، وأخرجه أبو عبد الله القضاعي في **مسند الشهاب**، ج٢، ص ٠٧ وقال: (قال الطبرانيّ لم يروه عن الحسن إلاّ عبد القدّوس تفرد به ولده عنه)، وقال ابن حجر في **الفتح**: (وفي حديث أنس رفعه ما خاب من استخار، والحديث أخرجه الطبرانيّ في الصغير بسند واه جدّا)، ج١١، ص ١٨٤، وأورده الألباني في **السلسلة الضعيفة**، وقال: (موضوع)، رقم الحديث (٦١١)، ج٢، ص ٧٨.

[٣] وإن كان العلماء قد ناقشوا المسألة من حيث وُجوبها على الحاكم لا بصفة عامّة.

[٤] انظر تاريخ الاجتهاد الجماعيّ في عصر صدر الإسلام، ص ٨٨- ١٠٦ من هذه الرّسالة.

[٥] نقلا عن الدّوري، قحطان عبد الرّحمن، (١٣٩٤هـ/١٩٧٤م). **الشّورى بين النّظرية والتّطبيق**، (ط١)، بغداد: مطبعة الأمّة، جامعة بغداد، ص ٣١.

[٦] انظر أهمّية الاجتهاد الجماعيّ ص ٢٢٢-٢٣٤ من هذه الرّسالة.

المطلب الثاني: العلاقة بين الاجتهاد الجماعيّ والإجماع

إنّ الحديث عن حجيّة الاجتهاد الجماعيّ؛ يستلزم منّا قبل ذلك بيان الفرق بين الاجتهاد الجماعيّ والإجماع؛ ليزيد بيانُ أنّ الاجتهاد الجماعيّ ليس إجماعا في حدّ ذاته؛ وإنّما وسيلة للوُصول إليه[١]؛ وما يتوصّل إليه الباحث ينبني عليه القول في حجيّة الاجتهاد الجماعيّ.

وما دُمنا قد عرفنا مفهوم الاجتهاد الجماعيّ؛ وقبل المقارنة بينه وبين الإجماع؛ نعطي صورة عن مفهوم الإجماع عند الأصوليّين؛ ومنه تظهر أوجه المقارنة حقيقة.

الفرع الأوّل: مفهوم الإجماع عند الأصوليّين والفرق بينه وبين الاجتهاد الجماعي

أوّلا: مفهوم الإجماع عند الأصوليّين

اختلف الأصوليّون في تحديد مفهوم الإجماع؛ إلاّ أنّ المستقرّ عند المحقّقين[٢] تعريفه بما يلي: (اتفاق مجتهدي أمّة محمّد ﷺ بعد وفاته في عصر من العصور على حكم شرعي اجتهادي)[٣].

فالإجماع الأصوليّ التّام الّذي يكون حجّة يُشترط فيه ما يلي:

١- اتّفاق المجتهدين كلّهم[٤]؛ فإذا حصل اتّفاق بين غير المجتهدين؛ أو خالف واحد منهم؛ لا يُسمّى في هذه الحالة إجماعا[٥].

٢- إضافة مجتهدي الأمّة إلى أمّة محمّد ﷺ؛ لإخراج اتّفاق الأمم السّابقة؛ لأنّها ليست حجّة في شريعتنا؛ سواء قلنا أنّ اتفاقهم ليس إجماعا أو إجماع قبل نسخها[٦].

٣- إنّ تقييد حصول الإجماع بعد وفاته ﷺ؛ لإخراج حصوله في زمنه ﷺ؛ لأنّه إن وافق حكمه ما اتّفق عليه الصّحابة ﵃ كان الحكم ثابتا بموافقته لا بالإجماع؛ وإن خالفهم لا اعتبار لاتّفاقهم في هذه الحالة؛ لأنّ مصدر التّشريع في زمنه ﷺ هو الوحي[٧].

٤- الإجماع المعتبر يجب أن يحصل في عصر معيّن؛ احترازا عمّا يرد من ترك هذا القيد؛ عدمُ انعقاد الإجماع إلى آخر الزّمان؛ فاتّحاد الزّمن إذن مشروط في انعقاد الإجماع؛ ولهذا قيّدوه

---

[١] انظر حقيقة الاجتهاد الجماعيّ، ص ٨٢- ٨٥ من هذه الرّسالة.

[٢] منهم مصطفى شلبي، انظر كتابه: (١٤٠٣هـ/١٩٨٣م).**أصول الفقه الإسلامي**، (ط٤)، الدّار الجامعيّة للطّباعة، ج١،ص ١٦٣.

[٣] **المصدر نفسه**. ج١، ص ١٦٣.

[٤] وإن كان بعضهم ذهب إلى أنّ الإجماع يُمكن أن ينعقد باتّفاق الأكثر؛ لأنّ رأي الأغلبية يُعتبر حجّة؛ وسندرس مسألة رأي الأغلبية؛ هل تُعتبر حجّة أم لا؟ لاحقا؛ انظر ص ١٤٤- ١٥٢من هذه الرّسالة.

[٥] البناني، عبد الرّحمن بن جاد الله المغربي (ت ١١٩٨هـ). **حاشية العلاّمة البناني على متن جمع الجوامع للمحلّي**، (ط١)، (٢م)، (ضبط: محمّد عبد القادر شاهين)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م، ج٢، ص ٢٧١.

[٦] ابن أمير الحاج، **التقرير والتحبير**، ج٣، ص ١٠٣.

[٧] **المصدر نفسه**، ج٣، ص ١٠٣.

بعصرٍ من العصور[١].

٥- الإجماع الأصوليّ يكون في حكم شرعيّ؛ وتقييده بالشّرعيّ لإخراج الحكم العقليّ واللّغويّ وغيرها؛ فهي غير مقصودة هنا؛ لأنّ الشّرعية لا تثبت إلاّ بخطاب الشّارع؛ ولأنّ الاتّفاق في هذه الأمور ليس دليلا شرعيّا يُحتجّ به[٢].

٦- تقييد الحكم الشّرعيّ بالاجتهاديّ لإخراج ما ثبت بالأدلّة القطعيّة الثّبوت والدّلالة؛ فالأحكام الثّابتة بهذا النّوع من الأدلّة؛ لا حاجة فيها إلى حصول الإجماع عليها[٣].

هذه هي مُجمل الشّروط الّتي ذهب إليها الأصوليّون[٤] في اعتبار الإجماع؛ فإذا وُجدت جميعها في مسألة من المسائل؛ قلنا إنّ الإجماع قد حصل في المسألة؛ فلا يجوز لمن جاء بعد حصول الإجماع مخالفته؛ لأنّ حجّته قطعية.

وفي مُقابل ذلك إذا اختلّ شرط من هذه الشّروط؛ لا يُمكن اعتبار حينئذ الاتّفاق الحاصل بين المجتهدين إجماعا بالمعنى الأصوليّ التّام[٥].

ثانيا: الفرق بين الاجتهاد الجماعيّ والإجماع

بعد أن عرفنا مفهوم الإجماع عند الأصوليّين؛ يُمكننا حينئذ إجراء مقارنة بينه وبين الاجتهاد الجماعيّ؛ ويظهر الفرق بينهما من خلال ما يلي:

١- إنّ الإجماع الأصوليّ أساسه اتّفاق جميع المجتهدين؛ لتثبت فيه العصمة ويتحقّق به القطع وتثبت به الحجّة؛ بينما الاجتهاد الجماعيّ يكفي فيه اتّفاق الأغلبية؛ فلا تثبت له العصمة ولا القطع[٦].

٢- إنّ الاجتهاد الجماعيّ باعتباره وسيلة للوُصول إلى الإجماع يكون مقصودا لذاته ولغيره؛ أي يكون اجتماع المجتهدين للاجتهاد في مسألة معيّنة مقصود منه الاجتماع لتبادل الآراء في المسألة المعروضة للمناقشة؛ وكذا الوصول فيها إن أمكن إلى اتّفاق بين المجتهدين الّذي يُمكن أن يكون إجماعا -إن كان على مستوى مجتهدي الأمّة الإسلامية-؛ بينما الإجماع غير ذلك؛ فقد يقع

---

(١) ابن أمير الحاج، **التقرير والتحبير**، ج٣، ص ١٠٣.

(٢) **المصدر نفسه**، ج٣، ص١٠٣، شلبي، **أصول الفقه الإسلامي**، ج١، ١٦٤.

(٣) شلبي، **أصول الفقه الإسلامي**، ج١، ١٦٤.

(٤) قد اختلفوا في كثير من الشروط الّتي يُمكن اعتبارها من عدمها؛ فلتُراجع في موضعها في باب الإجماع.

(٥) الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج١، ص ٢٠٠. ابن أمير الحاج، **التقرير والتحبير**، ج٣، ص ١٠٦.

(٦) محمّد كمال الدّين إمام؛ إعداد الممارسين للاجتهاد الجماعيّ، **الاجتهاد الجماعيّ في العالم الإسلامي** ، ج٢، ص ١٠٤٤.

الاتّفاق بين المجتهدين دون قصد منهم[١].

٣- إنّ الاجتهاد الجماعيّ يُمكن للمجتهدين فيه أن يستعينوا بذوي الخبرة عند الاجتهاد دون مشاركتهم في القرار الأخير الذي يصدر عن المجتهدين؛ فدورهم هنا يقتصر على إظهار المسألة فقط؛ بينما إذا تعلّق الأمر بالإجماع في حكمٍ يتعلّق بتلك المسائل فمشاركتهم في هذه الحالة ضروريّة[٢].

٤- إنّ الاجتهاد الجماعيّ الّذي به تتحقّق المصالح المنتظرة منه لابدّ فيه من توفّر هيئة تجمع المجتهدين لتبادل وُجهات نظرهم في المسألة المُجتهَدِ فيها بُغية التّوصّل إلى حُكمٍ شرعيّ فيها[٣]، خاصّة بعد أن تبيّن في تحديد مضمون الاجتهاد الجماعيّ أنّ الشّورى المباشرة أولى فيه من المرسلة؛ أمّا الإجماع فليس من الضّروريّ صدوره بعد المشورة من هيئة تجمع المجتهدين[٤].

٥- الاجتهاد الجماعيّ قد يكون مذهبيّا وقد يكون بين مختلف جميع المذاهب؛ بينما الإجماع التّام لا يُمكن أن يكون مذهبيّا؛ وإنّما يُشترط فيه اتّفاق جميع المجتهدين من مُختلف المذاهب[٥].

٦- الاجتهاد الجماعيّ قد يتعدّد في الموضوع الواحد وفي العصر الواحد؛ بينما الإجماع لا يتعدّد في الموضوع ولا في العصر[٦].

٧- الاجتهاد الجماعيّ لا يكتسب الإلزام إلاّ من وليّ الأمر؛ بينما الإجماع يكسبه من ذاته[٧].

٨- إنّ ذوي الخبرة لا يُعتبرون من أهل الإجماع؛ بينما في الاجتهاد الجماعيّ يُعتبرون من أهله في المسألة المجتهد فيها من وجهة النّظر الشّرعية[٨].

هذه هي مُعظم الفروق بين الإجماع والاجتهاد الجماعيّ؛ الّتي لا تجعل مجالا للشكّ أنّ الاجتهاد الجماعيّ لا يُمكن أن يكون إجماعا في حدّ ذاته كما ذهب إلى ذلك البعض عند الحديث عن مضمون الاجتهاد الجماعيّ؛ وإنّما وسيلة للوُصول إلى الإجماع كما تقرّر ذلك سابقا[٩].

وبعد بيان هذه الفروق يتبيّن أنّ الحديث عن حجيّة الاجتهاد الجماعيّ لا يُمكن دراستها عن

---

[١] جمال الدّين محمود، الاجتهاد الجماعيّ في المملكة العربية السعودية، **الاجتهاد الجماعيّ في العالم الإسلامي**، ج١، ص ٣٩٣.

[٢] **المصدر نفسه**، ج١، ص٣٩٤.

[٣] **المصدر نفسه**، ج١، ص ٣٩٣.

[٤] انظر حقيقة الاجتهاد الجماعيّ ص ٨٢- ٨٥ من هذه الرّسالة.

[٥] محمّد كمال الدّين إمام؛ إعداد الممارسين للاجتهاد الجماعيّ، **الاجتهاد الجماعيّ في العالم الإسلامي** ، ج٢، ص١٠٤٤، ١٠٤٥.

[٦] **المصدر نفسه**، ج٢، ص ١٠٤٥.

[٧] **المصدر نفسه**، ج٢، ص١٠٤٥.

[٨] **المصدر نفسه**، ج٢، ص١٠٤٥.

[٩] انظر بيان أهمّ أقوال وتعريفات الاجتهاد الجماعيّ ومناقشتها، ص ٦٠- ٨١ من هذه الرّسالة.

طريق حجيّة الإجماع –كما يذهب إلى ذلك مُعظم من درس حجيّة الاجتهاد الجماعيّ من الكتّاب المعاصرين-[١].

فالعلاقة الوطيدة بين الإجماع والاجتهاد الجماعيّ؛ تؤدّي بالقول إلى أنّ الحكم إذا توصّل المجتهدون فيه عن طريق اجتهاد جماعيٍّ إلى إجماع تامّ[٢]؛ انتقلت حجيّته من حجيّة الاجتهاد الجماعيّ إلى حجيّة الإجماع عند من يجعل رأي الأغلبيّة إجماعا؛ وحينئذ يكون الحكم مُلزما للجميع.

أمّا من يرى أنّ رأي الأغلبية يُمكن اعتباره حجّة؛ فهو الّذي من خلاله تُدرس حجيّة الاجتهاد الجماعيّ؛ لأنّ الاجتهاد الجماعيّ لا يُشترط فيه اتفاق الجميع؛ وإنّما اتّفاق الأغلبية.

وعلى ذلك؛ سيُفصّل الباحث القول في مسألة حكم الأغلبية؛ باعتبارها المُعتمدَ في حجيّة الاجتهاد الجماعيّ؛ وذلك ببيان آراء الأصوليّين في المسألة؛ والأدلّة الّتي اعتمدوا عليها في الاستدلال إلى ما ذهبوا إليه؛ ثمّ التّرجيح بينها لمعرفة حجيّة الاجتهاد الجماعيّ.

الفرع الثاني: آراء الأصوليّين في رأي الأغلبية

إنّ للأصوليّين في هذه المسألة ثلاثة مذاهب رئيسيّة؛ نعرضها أدلّتهم أوّلا ثمّ نناقشها ثانيا.

أوّلا: مذاهب الأصوليّين في المسألة:

١ - المذهب الأوّل: رأي الأغلبية لا ينعقد به الإجماع

إنّ الإجماع لا ينعقد باتّفاق الأغلبية؛ بل يُشترط فيه اتّفاق جميع مجتهدي العصر المجتهد فيه؛ وهو مذهب الجمهور[٣].

استدلّوا على ذلك بما يلي:

١ - قوله تعالى: **﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾**[٤].

قالوا: قد تنازعوا هنا؛ فيجب الردّ إلى الكتاب والسنّة؛ ولو كانت الأغلبية حجّة لذُكرت

---

[١] مثل: الشاذلي، **حجية الاجتهاد الجماعي والحلول المقترحة عند تعدد الاجتهادات في الموضوع الواحد**، الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي، ج٢، ص ٩٠١ - ٩٢١، يوسف محمود قاسم، **حجية الاجتهاد الجماعي**، الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي، ج٢، ص ٩٢٣ - ٩٣٦، محمود طنطاوي، **الاجتهاد الجماعي (ضرورته وحجيته)**، الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي، ج٢، ص ٩٣٧-٩٩٧.

[٢] يقصد الباحث الإجماع الحاصل بين جميع علماء الأمّة الإسلامية في جميع أنحاء المعمورة؛ وهذا ممكن إذا وُضعت له خطّة عمليّة.

[٣] الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج١، ص ٢٣٥، ، الشنقيطي، **مذكرة في أصول الفقه**، ص ١٨٢، ١٨٣.

[٤] النّساء، الآية ٥٩.

هنا[١].

٢- إنّ النّصوص الدّالة على عصمة الأمّة؛ تُحمل على مجموع الأمّة حقيقة؛ وحملها على الحقيقة أولى من حملها على المجاز، ولا يصير حملها على المجاز –الأغلبية- إلاّ إذا وُجدت قرينة على ذلك؛ ولا قرينة في هذه النّصوص تُثبت ذلك[٢].

إضافة إلى أنّ حملها على مجموع الأمّة ممّا يُوجب العمل بالإجماع قطعا لدخـــول العدد الأكثر في الكلّ؛ وإذا حُمل على الأكثر لا يكن الإجماع مقطوعا به؛ لاحتمال إرادة الكلّ[٣].

ومن هذه النّصوص؛ قوله ﷺ ﴿عليكم بالسّواد الأعظم﴾[٤]؛ وقوله ﷺ ﴿إيّاكم والشّذوذ﴾[٥]؛ وقوله ﷺ ﴿عليكم بالجماعة﴾[٦].

٣- تجويز الصّحابة رضي الله عنهم الخلاف على آحادهم؛ كخلاف ابن مسعود رضي الله عنه لأكثر الـــصّحابة رضي الله عنهم في مسائل الفرائض، وخلاف ابن عبّاس رضي الله عنه الصّحابة رضي الله عنهم في المِتعـــة وربـــا الفضـــل والعـــــول؛ وغيرهما؛ ولو كان إجماع الأكثر حجّة لبادروا إلى الإنكار عليهم وتخطئتهم.

وما وُجد من الإنكار على ابن مسعود وابن عبّاس وغيرهما ليـــــس إنكـــارَ تخطئةٍ لمخالفـــة الإجماع؛ وإنّما إنكارٌ لُمخالفة الرّواية[٧] أو على سبيل المناظرة في المأخذ كـــــما جرت عـــادة المجتهدين بعضهم مع بعض؛ ولذلك بقي خلاف الأقليّة منقولا عنهم؛ ورُبّما ظهر فيمـــا بعدُ أنّه المعوّل عليه؛ ولو كان ذلك مخالفا الإجماع لما كان ذلك سائغا[٨].

---

[١] الشيرازي، أبي إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروز آبادي (ت ٤٧٦هـــ). **التّبصرة في أصول الفقه**، (د.ط)، (تحقيـــق: محمّد حسن هيتو)، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٠هــ/ ١٩٨٠مـــ، ص ٣٦٢.

[٢] الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج١، ص ٢٣٥.

[٣] **المصدر نفسه**، ج١، ص ٢٣٥، ٢٣٦.

[٤] رواه أحمد في **المسند**، كتاب أوّل مسند الكوفيين، باب حديث النعمان بن بشير عن النبيّ ﷺ، رقم الحديث (١٨٤٥٠)، ج٣٠، ص ٣٩٢، وأورده الألباني في **ضعيف الجامع** بلفظ (إنّ أمّتي لن تجتمع على ضلالة؛ فإذا رأيتم اختلافا فعليكم بالسّواد الأعظم) وضعّفه، رقم الحديث (١٨١٥)، ج٢، ص ١٤٢.

[٥] لم يرد بهذا اللّفظ؛ وإنّما في **المعجم الكبير** للطّبراني بلفظ (ثمّ يد الله مع الجماعة فإذا شذّ الشّاذ منهم اختطفه الشيطان كمـــا يختطـــف الذّئب الشاة من الغنم)، ج١، ص ١٨٦.

[٦] أخرجه التّرمذيّ عن ابن عمر قال: خطبنا عمر بالجابية، فقال: يا أيها الناس إنّي قُمت فيكم كمقـــام رســـول الله ﷺ فينـــا، فقـــال: ﴿أوصيكم بأصحابي ثمّ الّذين يلونهم ثمّ الّذين يلونهم ثمّ يفشوا الكذب حتّى يحلف الرّجل ولا يُستحلف وليشهد الشّاهد ولا يُستـــشهد، ألا لا يخلونّ رجل بامرأة إلاّ كان ثالثهما الشّيطان، عليكم بالجماعة وإيّاكم والفُرقة؛ فإنّ الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد، مـــن أراد بحبوحة الجنّة فليلزم الجماعة، من سرّته حسنته وساءته سيّئته فذلك المؤمن﴾، وقال: (حديث حسن صحيح غريب)، **الجامع الكـــبير**، كتاب الفتن، باب ما جاء في لزوم الجماعة، ط٢، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٨مـــ، ج ٤، ص ٣٨، ٣٩.

[٧] الغزالي، **المستصفى**، ج٢، ص ٣٤٨، ٣٤٩.

[٨] الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج١، ص ٢٣٦.

ومن هذا القبيل كذلك؛ مخالفة أكثر الصّحابة ﷺ لما ذهب إليه أبو بكر ﷺ في قتال مانعي الزّكاة؛ فلم يقل أحد أنّ خلافه غير مُعتدّ به؛ بدليل أنّهم لّما ناظروه رجعوا إلى قوله[١].

هذه هي مُجمل الأدلّة الّتي استدلّ بها الجمهور على أنّ اتّفاق الأكثرية ليس إجماعا.

٢ - المذهب الثاني: رأي الأغلبية ينعقد به الإجماع

ذهب أصحاب هذا الرّأي إلى أنّ الإجماع ينعقد بقول الأغلبية؛ واختلفوا في حدّ الأقليّة الّتي بها ينخرم الإجماع؛ فذهب بعضهم إلى اشتراط عدم بلوغها حدّ التواتر، وبعضهم أن لا تزيد عن الاثنين، وبعضهم أن لا تزيد عن الواحد، ونُسب هذا القول إلى أحمد في رواية والطّبريّ وأبي بكر الجصّاص وأبي الحسين الخياط؛ وهو ما يميل إليه محمّد الجويني -والد أبي المعالي الجويني-[٢].

استدلّوا على ما ذهبوا إليه بما يلي:

١ - إنّ لفظ الأمّة يصحّ إطلاقه على أهل العصر وإن شذّ عنهم القليل؛ كقولك بنو تميم يحمون الجار ويُكرمون الضّيف والمراد منه أكثرهم[٣].

٢ - إنّ الأحاديث الواردة في التزام الجماعة وعدم الشّذوذ؛ يُراد بها المجاز لا الحقيقة؛ ومخالفة الواحد والاثنين شذوذ[٤].

٣ - إنّ خلافة أبي بكر ﷺ انعقدت بالأغلبية لُمخالفة عليّ ﷺ وسعد بن عبادة ﷺ؛ ولو لم يكن الإجماع حاصل بالأغلبية لما كانت خلافة أبي بكر ﷺ ثابتة بالإجماع[٥].

٤ - المعقول من خمسة وجوه[٦]:

إنّ خبر الواحد لا يُفيد العلم؛ أمّا خبر الجماعة إذا بلغ التّواتر فإنّه يُفيده؛ فليكن مثله في باب الاجتهاد والإجماع.

إنّ الكثرة يحصل بها الترجيح في رواية الخبر؛ فليكن مثله في باب الاجتهاد.

لو اعتبرت مخالفة الواحد والاثنين؛ لم ينعقد إجماع أصلا؛ لأنّه ما من إجماع إلاّ وفيه مُخالف سواء سرّا أم علانية.

إنّ الإجماع حُجّة في العصر الّذي وقع فيه الإجماع؛ وذلك يقتضي أن يكون منهم

---

[١] الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج١، ص ٢٣٥.

[٢] **المصدر نفسه**، ج١، ص ٢٣٥، الزركشي، **البحر المحيط**، ج٣، ص٥٢٣.

[٣] الغزاليّ؛ **المستصفى**، ج٢، ص ٣٤٧.

[٤] الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج١، ص ٢٣٧.

[٥] **المصدر نفسه**، ج١، ص ٢٣٧.

[٦] **المصدر نفسه**، ج١، ص٢٣٧.

مُخالف حتّى يكون حجّة عليه.

إنّ الصّحابة ﷺ أنكرت على ابن عبّاس ﷺ في خلافه في ربا الفضل وتحليل المتعة والعول؛ ولولا أنّ اتفاق الأكثر حجّة لما أنكروا عليه؛ فإنّه ليس للمجتهد الإنكار على غيره.

٣- المذهب الثالث: رأي الأغلبية حجّة ظنيّة وليس إجماعا

ذهب أصحاب هذا الرّأي إلى أنّ رأي الأغلبية يُعتبر حجّة ظنيّة؛ ولا يُمكن اعتباره إجماعا؛ حكاه ابن الحاجب في مُختصره[١]؛ ولم يُنسب إلى أحد من العلماء.

والمتأمّل في هذا القول يلمس أنّه رأيٌ وسطٌ بين القولين السّابقين؛ إذ لم يعتبروه حجّة قطعية؛ ولم يجعلوه كرأي آحاد المجتهدين؛ بل أعطوه مزيّة على ذلك؛ هي الحجّة الظنيّة.

ومستندهم في ذلك:

١- أنّ قول الأغلبية يُشير إلى وُجود دليل راجح في المسألة المُجتهد فيها؛ ويُستبعد في الوقت نفسه أن يكون دليل الأقليّة هو الرّاجح؛ أو أن تكون الأغلبية عرفت الدّليل فخالفته عمدا أو خطأ[٢].

والاحتمالات البعيدة لا يُترك الظاهر بها؛ ونظرا لوُجود الاحتمال فإنّ قول الأغلبية يكون حجّة لا إجماعا مفيدا للقطع واليقين[٣].

٢- قالوا: إنّ خبر الجماعة يُفيد العلم؛ فليكن مثله في باب الإجماع والاجتهاد[٤].

وقد ذكر **فرغلي** في كتابه (**حجية الإجماع**)؛ إضافة إلى هذه المذاهب الرّئيسيّة الثلاثة؛ مذهبين هما[٥]:

١- رأي الأغلبية ليس إجماعا إذا كان اجتهاد المُخالف مُستساغا؛ كخلاف ابن عبّاس ﷺ في مسألة العول؛ أمّا إذا أنكرت الجماعة عليه اجتهاده؛ لم يكن اختلافه مُعتدّا به؛ فينعقد الإجماع ويكون حجّة ظنيّة؛ كخلاف ابن عبّاس ﷺ في المتعة والمنع من تحريم ربا الفضل-وإن ثبت رجوعه عنهما-، وعزى هذا المذهب إلى أبي عبد الله الجرجاني.

٢- رأي الأغلبية ليس إجماعا؛ لكن إتباعه أولى وإن جاز خلافه؛ واستدلّ له بأنّ الكثرة يحصل بها الترجيح في رواية الخبر؛ فليكن مثله في الاجتهاد.

أجيب على هذا بأنّ الكثرة في الرّواية الّتي يُطلب فيها غلبة الظنّ دون اليقين؛ لا يلزم منها أنّ

---

[١] الإيجي، **شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي لابن الحاجب**، ص ١١٤.

[٢] **المصدر نفسه**، ص ١١٤.

[٣] الزحيلي، **أصول الفقه الإسلامي**، ج١، ص ٥٢٢.

[٤] الغزاليّ، **المستصفى**، ج٢، ص ٣٤٨.

[٥] فرغلي، **حجيّة الإجماع وموقف العلماء منها**، ص ٣١١-٣١٣ وص ٣١٥،٣١٤.

الحقّ مع الأكثر؛ لجواز أن يكون الحقّ مع القليل؛ كما مرّ سابقا.

ثانيا: مناقشة الأدلّة:

١ - مناقشة أدلّة المذهب الثاني: ردّ الجمهور ما استدلّ به أصحاب المذهب الثاني بما يلي:

أ- إنّ لفظ الأمّة الوارد في الدّليلين الأوّل والثّاني؛ يُراد به الحقيقة لا المجاز؛ لأنّ الحمل على الحقيقة أولى من المجاز؛ ولذلك يُحمل قوله ﷺ ﴿عليكم بالسّواد الأعظم﴾[١] على كلّ الأمّة؛ لأنّ كلَّ الأمّة لا أعظم منه[٢].

وردّ **الغزاليّ** على ذلك؛ بأنّ إطلاق لفظ الأمّة على الأغلبية تخصيص؛ والتّخصيص لا يكون إلاّ بدليلٍ أو ضرورةٍ ولا ضرورةَ هنا؛ وهذا عند من يقول بالتّخصيص[٣].

أمّا عند من لا يقول به؛ فيجوز أن يُراد به الأقل؛ وعند ذلك لا يتميّز المُراد إلاّ بإرادة الجميع؛ فيكون داخلا فيه حتما[٤]؛ وقد مُدحت الأقليّة في كثير من النّصوص منها قوله تعالى: **﴿وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾**[٥]؛ وقوله ﷺ: ﴿بدأ الدّين غريبا وسيعود غريبا﴾[٦].

ب- إنّ اعتبار الإجماع في الإمامة غير مُعتبر؛ إضافة إلى أنّ من رُوي عنه عدم المبايعة لعذر قد بايع بعد ذلك كعليّ رضي الله عنه؛ أمّا تخلّف سعد رضي الله عنه فلم يكن عن اجتهادٍ؛ فلا يُعتبر في الإجماع[٧].

ج- يُردّ على الدّليل الرّابع -المعقول- بما يلي[٨]:

إنّ قول الأكثر المفيد للعلم في أمر محسوس لا يلزم مثله في الإجماع الصّادر عن الاجتهاد؛ لأنّ الحجّة فيه بقول الأمّة؛ والأكثر ليسوا الأمّة كلّها.

ثمّ لو كان كلّ من أفاد خبرَه اليقين؛ لزم أن يكون إجماع أهل كلّ بلد مُحتجّا به مع مُخالفة أهل البلد الآخر؛ لأنّ خبر أهل كلّ بلد يُفيد العلم.

لا يلزم من الترجيح بكثرة الرّواية في الخبر؛ مثله في الإجماع؛ لأنّ المطلوب في الرّواية غلبة الظنّ؛ بينما في الإجماع المطلوبُ اليقينُ؛ فلا يستويان.

---

(١) سبق تخريجه في ص ١٤٧ من هذه الرّسالة.

(٢) الغزالي، **المستصفى**، ج٢، ص ٣٤٨.

(٣) **المصدر نفسه**، ج٢، ص ٣٤٨.

(٤) **المصدر نفسه**، ج٢، ص ٣٤٨.

(٥) سبأ، الآية ١٣.

(٦) أخرجه مسلم في صحيحه بشرح **إكمال المعلّم بفوائد مُسلم** للقاضي عيّاض، كتاب الإيمان، باب بدأ الدّين غريبا وسيعود غريبا، رقم الحديث (١٤٥)، ج١، ص ٤٥٦.

(٧) الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج١، ص ٢٣٨.

(٨) **المصدر نفسه**، ج١، ص ٢٣٨، ٢٣٩.

مع أنّه لو اعتبر ذلك لكان حكم الواحد إجماعا؛ ما دام رواية الواحد مقبولة؛ وهذا بعيد.

إنّ الإجماع المحتجّ به؛ هـــو الّذي عُلم من الكلِّ إمّا صراحة أو بقـــرائن الأحـــوال؛ وذلك

ممكن حسب إمكان العلم بالأكثر.

فإن قيل: إنّ ذلك غير ممكن؛ فمثله أيضا في الأكثر؛ وللزم منه عدم حصول الإجماع أصلا لا بالكلّ ولا بالأكثر؛ و لم يقل بهذا أحد.

إنّ قولكم بحجيّة الإجماع يقتضي وُجود مُخالف؛ يردّ بأنّ المرادَ؛ الحجيّةُ علـــى مـــن خالف في زمن حصول الإجماع وعلى من جاء بعدهم.

ثمّ إنّ قولكم أنّ الإجماع لا يكون حجّة إلاّ مع وُجود الخلاف؛ لزم منـــه إذا لم يوجـــد خلاف لا يكون إجماع أصلا؛ وهذا مُحال.

إنّ ما ورد من إنكار الصّحابة ﷺ على ابن عبّاس ﷺ لم يكن بسبب إجماعهم؛ وإنّما بسبب مخالفة ما رووه من الأخبار الدّالة على تحريم ربا الفضل ونسخ المتعة.

٢ - مناقشة أدلّة المذهب الثالث: ردّ الجمهور هذه الأدلّة بنا يلي:

أ- لا مانع أن يكون الحقّ مع الأقل؛ والأكثر ليسوا كلّ الأمّة فلا تثبت بهم العصمة؛ وكثيرا ما ظهر الحقّ مع الأقل كاختلاف الصّحابة ﷺ في قتال مانعي الزّكاة؛ الّذي ظهر فـــيه الحقّ مع أبي بكرﷺ؛ وللنّصوص الّتي تمدح الأقليّة[1].

ب- إنّ قياس العلم الّذي يُفيده خبر الجماعة على الإجماع والاجتهاد؛ قياسٌ مع فـــارق؛ لأنّ الرّواية خبر عن محسوس؛ والظنّ فيه يقوى بكثرة الرّواة؛ أمّا في الإجماع الّذي سبيله الاجتهاد؛ لا تُضمن العصمة فيه إلاّ بإجماع كلّ المجتهدين؛ وإلاّ لحصلت الحجيّـــة بقـــول الواحـــد والاثـــنين كالرّواية؛ و لم يقل بهذا أحدٌ[2].

وبعد عرض أدلّة المذاهب في المسألة؛ ومناقشتها يتبيّن أنّ الـــرّأي الـــرّاجح في المـــسألة قـــول الجمهور؛ وهو أنّ رأي الأغلبية ليس حجّة قطعية -والله أعلم- إلاّ أنّ من المعاصرين من يُخالف ما ذهب إليه المتقدّمون في حجيّة الأغلبيّة، وهو ما سنشير إليه فيما يأتي.

---

[1] فرغلي، محمّد محمود، **حجيّة الإجماع وموقف العلماء منها**، (د.ط)، دار الكتاب الجامعي، ١٣٧١هـــ/ ١٩٧١مـــ، القـــاهرة، ص ٣١٤.

[2] **المصدر نفسه**، ص ٣١٤، محمود أحمد أبوليل، الاجتهاد الجماعيّ ضرورته وحجيّته، **الاجتهاد الجماعي في العـــالم الإســـلامي**، ج٢، ص ٩٨٥.

الفرع الثالث: وجهة نظر المعاصرين في حجيّة رأي الأغلبية

بعد أن عرفنا أنّ رأي الأغلبيّة ليس حجّة قطعيّة؛ وذلك أنّ الإجماع الأصوليّ التّام لا يُمكن تحقيقه إلاّ إذا حصل اتّفاق كليّ بين جميع علماء الأمّة الإسلامية، وهذا بعيد المنال في عصرنا الحاضر؛ الّذي تعقّدت أحواله سياسيّا واجتماعيّا وتنظيميّا.

أمام هذه الحالة؛ يُطرح التّساؤل الآتي: ما يُوجد اليوم بما يُسمّى في عصرنا المجامع الفقهية الّتي تُصدر فتاوى عن طريق الاجتهاد الجماعيّ؛ هل يُمكن اعتبار هذه الفتاوى أحكاما مُجمعا عليها؛ مُلزمة لجميع المسلمين؟ أم تُعتبر حجّة ظنيّة؛ باعتبارها صادرة عن رأي الأغلبيّة؟ أم هي كسائر الاجتهادات الفردية؛ لا تُلزم أحدا من المسلمين؟

إنّ الإجابة على هذا التّساؤل؛ يُؤدّي بنا قبل ذلك بالعودة إلى صدر الرّسالة المحمّديّة؛ وبالضّبط إلى عصر الخلفاء الرّاشدين ﷺ؛ لنرى هل ما حصل عند الصّحابة ﷺ فعلا هو إجماع أصوليّ بالمعنى التامّ؟ أم أنّه اجتهاد جماعيّ يكتفون فيه برأي الأغلبية؟

أوّلا: رأي الأغلبية هو السّائد في عهد الصّحابة ﷺ

يقول **خلاّف** في كتابه (**علم أصول الفقه**): (هل انعقد الإجماع فعلا بهذا المعنى في عصر من العصور بعد وفاة الرّسول [ﷺ]؟ الجواب: لا، ومن رجع إلى الوقائع الّتي حكم فيها الصّحابة [ﷺ]، واعتبر حكمهم فيها بالإجماع تبيّن، أنّه ما وقع إجماع لهذا المعنى، وأنّ ما وقع إنّما كان اتفاقا من الحاضرين، ومن أولي العلم والرّأي على حكم في الحادثة المعروضة، فهو في الحقيقة حكمٌ صادرٌ عن شورى الجماعة لا عن الرّأي الفرد)[١].

ويقول **محمّد بلتاجي**: (في كلّ وقائع عمر [ﷺ] الّتي درسناها لم يثبت عنه في مسألة واحدة أنّه عمل على تحقيق صورة الإجماع الّذي تصوّره بعض الأصوليّين بعده...)[٢].

إنّ ما ذهب إليه خلاّف وبلتاجي؛ يظهر من خلاله أنّ الإجماع بالمعنى الأصوليّ؛ لم يحصل في أيّ عصر من العصور؛ وإنّما كان الصّحابة ﷺ يكتفون برأي الأغلبية لإمضاء الرّأي المتّفق عليه؛ فقد كان أبو بكر ﷺ وعمر ﷺ عند ورود الخصوم يجمعان رؤوس الصّحابة ﷺ لاستشارهم.

وممّا لا ريب فيه أنّ رؤوس النّاس الّذين كان يستشيرهم أبا بكر ﷺ لم يكونوا جميع الصّحابة ﷺ؛ فقد تفرّقوا في الأمصار؛ ولم يُروَ عنه أنّه كان يُؤجّل الفصل في الخصومة لاستشارهم

---

[١] ص ٥٠.

[٢] **منهج عمر بن الخطّاب في التّشريع –دراسة مستوعبة لفقه عمر وتنظيماته-** (د.ط)، دار الفكر العربي، (د.ت)، ص٣٨٠.

جميعا[١].

وكذلك كان عمر ﷺ؛ فلم يثبت عنه أنّه كان يعمل على تحقيق الإجماع في مشاوراته؛ بل كان يستشير من كان موجودا معه أثناء الحادثة؛ ولم يُرو عنه أنّه كان يستدعي أهل الاجتهاد من الغزوات والأسفار لاستشارتهم؛ أو يشترط في المسائل الّتي كان يستشير فيها أن يأخذ رأي كلّ أهل الاجتهاد بالتّصريح أو القول.

فإذا أقرّ عمر ﷺ رأيا ولم يُصرّح أحد المجتهدين بخلافه؛ فأقلّ ما يُقال فيه أنّه حظي بالإجماع السّكوتيّ[٢].

إلاّ أنّ الباحث لا يُسلّم لِما ذهب إليه خلاّف وبلتاجي من إنكار حصول الإجماع في عهد الصّحابة ﷺ؛ لأنّ الإجماع في عهدهم يبدأ اجتهادا جماعيّا ثمّ ينتهي بإجماع؛ سواء كان صريحا أم سكوتيا.

إنّ ما يتّفق عليه الصّحابة ﷺ بعد حصول المشورة ينتشر بينهم فيُقرّونه فيكون إجماعا صريحا؛ أو يسكتون لا يُبدون أيّ مُعارضة بقول أو فعل؛ فيكون إجماعا سكوتيا[٣]؛ وهو ما أشار إليه بلتاجي في نصّه.

بعد هذا يتبيّن أنّ لرأي الأغلبية قوّة؛ ولهذا ذهب كثير من الفقهاء والمعاصرين إلى اعتبار الاجتهاد الجماعيّ إجماعا؛ أخذا بما كان سائدا عند الصّحابة ﷺ من الاكتفاء برأي الأغلبية في اتّخاذ القرارات؛ إلاّ أنّ ما ذهبوا إليه —في نظري- لا يُمكن أن يكون إجماعا بالمعنى الأصوليّ؛ بحيث يكون مُلزما وتحرم مُخالفته؛ لما عرفنا سابقا من أنّ الإجماع المُلزم الّذي تحرم مُخالفته هو الّذي يتّفق فيه جميع علماء الأمّة لا أكثرهم[٤]؛ ولأنّ دلالة النّصوص الواردة في عصمة الأمّة؛ تدلّ على جميعِها لا أكثرها[٥].

وبعد هذا نَخلُص إلى أنّ اتّفاق الأغلبية حجّة؛ قد عمل بها الصّحابة ﷺ؛ إلاّ أنّها حجّة ظنيّة لا قطعية؛ لِما عرفنا من أنّ رأي الأغلبية ليس حجّة قطعيّة؛ وهو الرّأي الّذي ذهب إليه أصحاب

---

[١] خلاّف، **علم أصول الفقه**، ص ٥٠.

[٢] بلتاجي، **منهج عمر بن الخطّاب في التّشريع**، ص٣٨٠.

[٣] الشرفي، **الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي**، ص ١٠٣، ١٠٤.

[٤] البري، زكرياء، (١٣٩٦هـ). **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية**، مؤتمر الفقه الإسلامي، جامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلامية، الرّياض، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤مـ، ص ٢٥٤.

[٥] انظر آراء الأصوليّين وأدلّتهم، ص ١٤٦، ١٥١ من هذه الرّسالة.

الرّأي الثّالث؛ عند عرض آراء الأصوليّين في رأي الأغلبية[١].

ولا ضير في اعتبار هذه الحجّة ظنيّة؛ لأنّ العمل بالدّليل الظنّي جائز في الأحكام العملية؛ بل أنّ مُعظم الأحكام العملية أدلّتها ظنيّة[٢].

إضافة إلى ذلك؛ فالظنّ المستفاد في هذه الحالة هو ظنّ قويّ مقارنة بالظنّ المستفاد من الاجتهاد الفرديّ أو الخبر الآحاديّ[٣].

وما دام الحديث هنا في المجال الفقهيّ فإنّ رأيَ الأغلبية فيه مزيّتان هما:

١- فيما يدخله الرّأي والاجتهاد؛ يُكتفى فيه برأي الأغلبية؛ لأنّ المُجتهدين تختلف تكويناتهم العقلية وخططهم في التّفكير؛ فكان من السلوك الواقعيّ الاكتفاء برأي الأغلبية؛ وفكرة السّكوت؛ ليكون الرّأي حجّة[٤].

٢-يصلح عاملا للتّرجيح عند تقابل الأدلّة؛ لأنّ النّفس تطمئنّ له وتستأنس به؛ فقد كان النبيّ ﷺ يكتفي بالأغلبية في المصالح الدّنيوية؛ فلا أقلّ أن يكون عامل ترجيح في المسائل الدّينية[٥].

وبعد أن توصّل الباحث إلى أنّ رأي الأغلبية حجّة ظنيّة؛ يبقى التّساؤل حول إلزامية هذا النّوع من الرّأي من عدمها؛ وهو ما سأتناوله بعدُ.

ثانيا: رأي الأغلبية ليس مُلزما إلاّ بقرار من وليّ الأمر

توصّل الباحث فيما سبق إلى أنّ الاجتهاد الجماعيّ حجّة ظنيّة؛ فهل هذه الحجّة الظنيّة مُلزمة أم لا؟

إنّ القول بأنّه حجّة ظنيّة؛ يُشير إلى أنّ رأي الأغلبية غير مُلزم؛ إضافة إلى أنّ الاجتهاد الجماعيّ في الفقه لا يُنشئ قرارا إلزاميّا من ذاته؛ لأنّ[٦]:

- الاجتهاد في الفقه هو مُجرّد فتوى أو قرار علميّ يسعى المُجتهدُ الوُصولَ إليه؛ بمعنى أنّه كاشف للحُكم الشّرعيّ لا مُنشئ له.
- إنّ الأحكام الفقهيّة أحكام نسبيّة؛ لأنّه يجوز تعديلها بشروط مُعيّنة؛ خاصّة المبنية على المصالح المتغيّرة والأعراف؛ وفي نفس الوقت لا يُمكن اعتبارها أحكاما إنسانية ناشئة من

---

(١) انظر ص ١٥٠ من هذه الرّسالة.

(٢) العبد خليل، الاجتهاد الجماعي في العصر الحديث، **دراسات**، ١٤(١٠)، ص ٢٢٥.

(٣) **المصدر نفسه**، ص ٢٢٥.

(٤) بلتاجي، **منهج عمر بن الخطاب في التشريع**، ص ٣٨١.

(٥) محمّد أبوليل، الاجتهاد الجماعيّ ضرورته وحجيّته، **الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي**، ج٢، ص ٩٨٦.

(٦) الشاوي، **فقه الشورى والاستشارة**، ص ١٥٠، ١٥١.

الفقيه أو المُجتهد.

فهل يُمكن أن يكون مُلزما عن طريق غيره؛ كوليّ الأمر مثلا؟ بمعنى أيّ قرار يُتوصّل إليه عن طريق الاجتهاد الجماعيّ؛ فهل يحقّ لوليّ الأمر أن يُلزمه على النّاس أم لا؟

إنّ المُقرّر عند العلماء أنّ لوليّ الأمر سلطة إلزام النّاس في المسائل الاجتهاديّة في حالة ما إذا كان وليّ الأمر مُجتهدا؛ أمّا إذا لم يكن مُجتهدا فأقواله لا يُعتدّ بها إلاّ بعد مُشاورة أهل العلم وموافقتهم[١].

يقول **الجويني:** (وإذا كان صاحب الأمر مُجتهدا فهو المتبوع الّذي يستتبع الكافّة اجتهاده ولا يُتبع، فأمّا إذا كان سُلطان الزّمان لم يبلغ مبلغ الاجتهاد فالمتبوعون العلماء، والسّلطان نجدتهم وشوكتهم وقُوّتهم)[٢].

والدّليل على وُجوب طاعة وليّ الأمر قوله تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾**[٣]؛ فوليّ الأمر[٤] في هذه الآية هو كلّ من وكّله النّاس إدارة شؤونهم؛ وكان ثقة عندهم بعلمه وخبرته بمصالح النّاس وحسن سيرته؛ ويشمل كلاّ من العلماء والحكّام والرّؤساء[٥].

وكذلك وجبت هذه الطّاعة تنظيما لمصالح الأمّة الدّنيوية، وصونا لوحدتها من التّفرّق والشّقاق

---

[١] الزّرقا، **المدخل الفقهي العام**، ج١، ص ٢٢٢.

[٢] الجويني، أبي المعالي (ت ٤٧٨هـ). **غياث الأمم في التياث الظّلم**، (د.ط)، (تحقيق: مصطفى حلمي وفؤاد عبد المنعم أحمد)، دار الدّعوة، الإسكندرية، (د.ت)، ص ٢٧٥.

[٣] النساء، الآية ٥٩.

[٤] اختلف العلماء في تحديد المراد بأولي الأمر في الآية؛ فمنهم من يذهب إلى أنّ المُراد به الأمراء والولاّة والملوك، ومنهم من يذهب إلى أنّه العلماء؛ إلاّ أنّ المحقّقين يرون أنّ الآية تشملهم جميعا لأنّها عامّة فلا تُخصّص بأحد دون الآخرين.

وفي هذا يقول الشيخ المراغي: (وقد اختلف في أولي الأمر فقيل هم الأمراء وقيل هم العلماء، وهما روايتان عن الإمام أحمد، والتّحقيق أنّ الآية تتناول الطّائفتين وطاعتهم من طاعة الرّسول [ﷺ]. فالعلماء يُبلّغون أمر الرّسول [ﷺ] والأمراء يُنفّذون فتجب طاعتهم)، (١٤١٧هـ). **الاجتهاد**، (د.ط)، القاهرة: الأزهر، ص٥٤.

ويُبيّن عبد الحميد متولّي في كتابه (**مبادئ نظام الحكم في الإسلام**) المقصود بأولي الأمر بقوله: (فمن هم أولوا الأمر؟ إنّهم كما يقول علماء الشريعة فريقان:

أولوا الأمر الدّيني وهم المُجتهدون وأهل الفتيا.

وأولوا الأمر الدّنيوي - وهم الّذين يعنينا هنا أمرهم في هذا المقام- هم من نطلق عليهم في العصر الحديث (الحكام) أي رجال السّلطة التشريعية والتنفيذية أو رئيس الدّولة (سواء كان يُطلق عليه وصف خليفة أو رئيس جمهورية أو سلطان أو ملك أو أمير) حين يجمع ذلك الرّئيس بين السّلطتين التشريعية والتنفيذية ويستعين ببعض الأعوان كالوزراء والوُلاّة). (١٩٧٤م). (ط٢)، الإسكندريّة: منشأة المعارف، ص ٤٧.

[٥] علي حسب الله، **أصول التشريع الإسلامي**، ص ١٣٠.

لا لأنّ أولي الأمر معصومون من الخطأ؛ فإنّ العصمة لا تكون إلاّ للرّسل عليهم الصّلاة والسّلام[١].

إنّ حكّام الدّول في عصرنا؛ لا يُمكن بأيّ حال من الأحوال الاعتداد بأقوالهم؛ إلاّ إذا شاوروا أهل العلم فيها؛ لأنّ الواقع يشهد ببُعدهم كثيرا عن الشّريعة؛ فما بالك بصفة الاجتهاد.

لذلك على أهل العلم في كلّ بلد أن يسعوا إلى إنشاء مجلس شوريّ خاصّ بأهل العلم والعلماء؛ مُهمّتهم مراقبة الحكّام في تصرّفاتهم وقراراتهم اتّجاه الرّعيّة؛ خاصّة في هذا الزّمن الّذي كثر فيه الفساد على مستوى قمّة هرم السّلطة في الدّول الإسلاميّة.

٢- إنّ المقرّر عند العلماء أنّ حكم الحاكم يرفع الخلاف[٢]؛ يلزم منه أنّ لوليّ الأمر أن يُلزم النّاس بما توصّل إليه المُجتهدون؛ استنادا إلى أنّ طاعة وليّ الأمر واجبة[٣].

وعلى ذلك فقول الأغلبية يُعتبر حجّة ظنّيّة؛ تكون له صفة الإلزام إذا صدر من وليّ الأمر؛ والدّليل على ذلك ما كان معمولا به في عهد الخليفتين عمر وأبي بكر –رضي الله عنهما-؛ وما كان شريح يفعله في الكوفة من استشارة أهل العلم والصّلاح باعتباره نائبا عن الخليفة وقاضيا.

فإذا أصدر وليّ الأمر قرارا بشأن اجتهاد جماعيّ؛ فإنّ هذا الاجتهاد يكون مُلزما للكافّة؛ وقواعد قانونيّة عامّة لكلّ النّاس؛ يجب عليهم اتباعه وتحرم مخالفته[٤].

يقول **علي حسب الله:** (والّذي يجعل هنا الإجماع –يقصد الاجتهاد الجماعيّ- قيمة عملية صبغته القانونية وصدوره من وليّ الأمر أو نائبه ...)[٥].

وإذا لم يصدر وليّ الأمر بشأن هذا الاتفاق قرارا؛ فإنّ هذا الاجتهاد في هذه الحالة يكون غير مُلزم؛ إلاّ أنّ اتّباعه يكون أولى من غيره؛ لأنّه أقوى حجّة وأولى اتّباعا من الاجتهاد الفرديّ؛ وهو ما يدلّ عليه حديث محمّد بن الحنفية عن عليّ قال: (قُلت يا رسول الله إن نزل بنا أمر ليس فيه

---

(١) **المصدر نفسه**، ص ١٣٠.

(٢) يُبيّن القرافي العلّة في ذلك بقوله: (حقيقة الحكم إنشاء وإلزام أو إطلاق؛ فالإلزام كما إذا حكم بلزوم الصّداق أو النّفقة أو الشّفعة أو نحو ذلك، أمّا الحكم بالإطلاق فكما إذا رفعت للحاكم أرض زال الأحياء عنها، فحكم بزوال الملك، فإنها تبقى مباحة لكلّ أحد)، الشّاهد هنا في قوله (الحكم إنشاء وإلزام)، فحكم الحاكم إذن إلزام؛ فبالإلزام يُرفع الخلاف. أنظر ابن فرحون برهان الدّين إبراهيم ابن علي بن أبي القاسم بن محمّد الماكيّ المدني (٧١٩هـ/ ٧٩٩هـ). **تبصرة الحكام في أصول الاقضية ومناهج الأحكام**، (د.ط)، (٢م)، (تقديم: محمد عبد الرحمن الشاغول)، المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠٠٥م، ج١، ص ١٣.

(٣) إنّ طاعة وليّ الأمر واجبة حال ما إذا لم يكونوا مُخالفين للكتاب أو السنّة فقد قال ﷺ ﴿إنّما الطّاعة في المعروف﴾ ويقول كذلك ﷺ ﴿لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق﴾، علي حسب الله، **أصول التشريع الإسلامي**، ص ١٣٠.

(٤) الشرفي، **الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي**، ص ١٠٤.

(٥) **أصول التشريع الإسلامي**، ص ١٢٩.

بيان أمر ولا نهي فما تأمرنا؟ قال: ﴿تشاورون الفقهاء والعابدين ولا تمضوا فيه رأي خاصّة﴾)[١].

وما دامت حجّية الاجتهاد الجماعيّ ظنيّة؛ فإنّه يُمكن لهذا النّوع من الاجتهاد مُخالفته باجتهاد جماعيّ آخر يستند إلى أدلّة قويّة وراجحة تقتضي التّغيير؛ وأن يكــون في مستــوى الاجتهــاد الجماعيّ الأوّل من حيث صدور قرار وليّ الأمر بتنظيمه[٢].

ولقائلٍ أن يقول أنّ العلماء عند مناقشتهم لمسألة الأغلبيّة يقصدون فيها أغلبيّة علمــاء الأمّــة، فهل يُمكن أن ينطبق ما ذهبوا إليه من أحكام على علماء دولة مُعيّنة بالمفهوم الحديث؟

إنّ الاجتهاد الجماعيّ الخاصّ بدولة معيّنة أو إقليم مُعيّن -وإن كان العلماء لا يقصدون حكّــام الدّول في عصرنا- يُخوّل لرئيس الدّولة أن يُصدر بشأنه قرارا يُلزم به النّاس في دولته؛ شريطة أن يكون الضّابط في ذلك خصوصيّةُ المسألة بتلك الدّولة أو الإقليم[٣].

وأشار **الشّرفي** إلى أنّ علّة ذلك هي أنّ علماء ذلك الإقليم أو تلك الدّولة غالبا ما يجتهدون في ضوء ظروف وملابسات ذلك الإقليم أو تلك الدّولة.

وإذا اجتهدوا في مسائل غير خاصّة؛ فللأقاليم الأخرى أن تأخذ ممّا اجتهد فيه علمــاء ذلــك الإقليم ممّا ليس متّصفا بصفة إقليميّة[٤].

إضافة إلى ذلك فإنّ الاجتهاد الجماعيّ اليوم يُعتبر أفضل صيغة للجمع بين دليل الإجماع وبــين الاجتهاد ومصادر الأحكام الاجتهاديّة الّتي تلي الكتاب والسنّة النّبويّة؛ لِما أصبحت فيــه الأمّــة الإسلاميّة دُولا قطريّة؛ واختلاف واقع مجتمعاتها والمذهب الفقهي الّذي يسود فيها[٥].

وكنتيجة نهائية بالنّسبة لحجيّة الاجتهاد الجماعيّ؛ يمكن قولُ ما يلي:

١- إذا حصل اجتهاد جماعيّ بين جميع مجتهدي الأمّة الإسلامية:

أ- إذا تمخّض عن هذا الاجتهاد قرار مُشترك بين جميع مجتهدي الأمّة الإسلامية؛ فإنّ هذا القرار يُعتبر إجماعا؛ يلزم الجميع مُجتهدين وعوام؛ لأنّ الإجماع حجّة قطعيّة.

ب- أمّا إذا لم يتّفقوا؛ فإمّا أن يكون صدر منهم اتّفاق أغلبيّ أم لا؟

---

[١] سبق تخريجه في ص ١٤٠ من هذه الرّسالة.

[٢] الشرفي، **الاجتهاد الجماعيّ في التشريع الإسلامي**، ص ١٠٤، ١٠٥.

[٣] وذلك لأنّ الدّولة الحديثة قائمة بذاتها؛ لها حدودها ودستورها وقوانين تحكمها وحاكم يُسيّر شؤونها؛ فما دام الأمر كذلك فلا مانع من تطبيق تلك الأحكام على مستوى تلك الدّول؛ ما دام أنّ تلك الدّول لها قوانين تحفظ مصالح النّاس ولا تُخالف أصلا من أصول الــشّريعة؛ والله أعلم.

[٤] الشّرفي، **الاجتهاد الجماعيّ في التشريع الإسلامي**، ص ١٠٦.

[٥] جمال الدّين محمود، الاجتهاد الجماعي في المملكة العربيّة السّعوديّة، **الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي**، ج١، ص ٣٩٦.

* فإن صدر اتّفاق أغلبيّ؛ فحينئذ تكون حجّته ظنيّة؛ وعلى ذلك لا يلزم المجتهدين ممّن خالف الاتّفاق[١]؛ لأنّ كلّ مجتهد مُلزم باجتهاده كما هو مُقرّر في الأصول؛ إلاّ أنّه يكون أوْلى بالإتباع من غيره.

إضافة إلى أنّه مُلزم للحاكم؛ خاصّة في زماننا الّذي ابتعد فيه الحكّام كثيرا عن أحكام الشّريعة؛ فضلا من أن يكونوا مُجتهدين.

كذلك يكون في هذه الحالة مُلزما للعوام عن طريق الحاكم بعد أخذ مشورة أهل العلم.

* فإن لم يصدر من المجتهدين أيّ اتّفاق أو كان أقلّ من الأغلبية؛ ففي هذه الحالة يُعتبر الاجتهاد الجماعيّ كغيره من الاجتهادات الفردية؛ كلّ مجتهد مُلزم باجتهاده.

٢- إذا حصل اجتهاد جماعيّ بين مجتهدي دولة معيّنة:

* إذا حصل اتّفاق بين جميع مجتهدي تلك الدّولة؛ فإنّ هذا الاتّفاق لا يُمكن اعتباره إجماعا؛ بل هو حجّة ظنيّة؛ لأنّ مجتهدي تلك الدّولة ليسوا كلّ مجتهدي الأمّة؛ إلاّ أنّه يلزم المجتهدين الّذين صدر منهم ذلك الاجتهاد؛ وكذلك يحقّ للحاكم أن يُلزمه على أفراد تلك الدّولة.

* إذا لم يحصل اتّفاق بين جميع مجتهدي تلك الدّولة؛ وحصل اتّفاق أغلبي بينهم؛ فاتّباعه أولى من غيره إلاّ أنّه غير مُلزم؛ وللحاكم أن يُلزم به العوام من النّاس في تلك الدّولة.

* أمّا إذا لم يحصل بينهم اتفاق أغلبي؛ أو اتّفاق أصلا؛ فحينئذ يكون اجتهادهم كسائر الاجتهادات الفردية؛ ويحقّ للحاكم أن يُلزم النّاس بالرّأي الّذي فيه مصلحة للرّعيّة؛ لأنّ تصرّف الحاكم منوط بالمصلحة، والله أعلم.

[١] يُمكن تقييد ذلك في المسائل الظنيّة أمّا المسائل القطعيّة فإذا خالف فيها مجتهد فإنّ اجتهاده مردود، وعليه بالالتزام بما اتُّفق عليه.




الفصل الثاني

آليات الاجتهاد الجماعي وعقباتٌ في طريقه

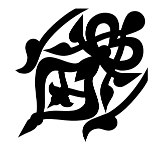
ويحوي مبحثين

المبحث الأوّل: آليات الاجتهاد الجماعي

المبحث الثاني: عقباتٌ في طريق الاجتهاد الجماعي وكيفية مواجهتها







المَبحَثُ الأَوّلُ

آليات الاجتهاد الجماعي

ويحوي مطلبين

المطلب الأوّل: نطاق الاجتهاد الجماعي ووسائله

المطلب الثاني: شروط عضوية الاجتهاد الجماعي في عصرنا




تمهيد

إنّ ما يتميّز به عالم اليوم من مُتغيّرات وتركيبات مُعقّدة على المستوى المحلّي والعالمي في جميع المجالات -السّياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة وغيرها- وطبيعة المستجدّات والنّوازل والقضايا المطروحة للاجتهاد، واستقلال كلِّ دولةٍ بتسيير شؤونها وفق المصلحة الّتي يراها وُلاّة أمورها، ونوعيةِ الأثر الّذي يترتّب على الأفراد والمُجتمعات والدّول من خلال نوعية النّوازل وطبيعتها المتشابكة المعقّدة، تُلزم -كلّ هذه المعطيات- علماءَ الأمّة التّفكيرَ في إيجاد طريقةٍ منهجيةٍ للاجتهاد في المُستجدّات والنّوازل الّتي تنزل بالواقع الإسلامي؛ تُراعي -الطّريقة- طبيعتها وخصائصها والآثار الّتي تُنتجها.

وفي مُقابل ذلك؛ لو نتأمّل واقع الاجتهاد الجماعيّ في عصرنا نجد أنّ اعتبار هذه الخصائص في مؤسساتنا الاجتهادية غير وارد تماما فيها؛ ممّا كان له الأثر الكبير في عدم تحقيق هدفها المنشود في جمع شمل الأمّة؛ ومعرفة حقيقة المسائل حقّ المعرفة في الواقع.

وهذا -في نظر الباحث- يرجع إلى عدم وضع خطّة عملية في تقسيم الاجتهاد الجماعي؛ تراعى فيها طبيعة المسائل والمُستجدّات الّتي يُعالجها؛ ومواصفات المُجتهدين الّذين لهم الحقّ في التصدّي لها.

ولذلك كانت الضّرورة مُلحّة إلى تقسيم الاجتهاد الجماعيّ؛ إلى اجتهاد جماعيّ محليّ وإقليميّ ودوليّ؛ وإعادة النّظر في الطّريقة الّتي تتمّ بها العُضوية في مؤسّسات الاجتهاد الجماعي؛ وهذا ما سنُبيّنه في هذا المبحث من هذا الفصل وفق العناصر الآتية:

المطلب الأوّل: نطاق الاجتهاد الجماعي ووسائله.

المطلب الثاني: شروط عضوية الاجتهاد الجماعي في عصرنا.

المطلب الأوّل: نطاق الاجتهاد الجماعي ووسائله

الفرع الأوّل: نطاق الاجتهاد الجماعي وضابطه

أوّلا: نطاق الاجتهاد الجماعي

أشرنا في التّمهيد إلى ضرورة تقسيم الاجتهاد الجماعيّ إلى اجتهاد جماعيّ محليّ وإقليميّ ودولي؛ ليتصدّى الاجتهاد بواقعيّة لمُختلف القضايا والنّوازل الّتي تنزل بالأمّة.

إنّ هذا التّقسيم يستلزم اختصاص كلّ قسم منها بمسائل معيّنة؛ فما هو الضّابط في التّقسيم؟ وما هو المقصود بكلّ قسم من هذه الأقسام؟

١ - الاجتهاد الجماعي المحلّي

المقصود بالاجتهاد الجماعيّ المحليّ؛ اجتهاد مجتهدي قطر من الأقطار وتشاورهم في استنباط حكم لمسالة تخصّ أفراد القطر ذاته؛ أو هو الاجتهاد في المحلّ الّذي يُنزَل فيه الحكم؛ سواء كان القُطرُ مُجتمعا محليّا أو دولةً من الدّول أو مجموعاتٍ إسلاميّةٍ في دولٍ غربيّة[١].

فكلّ مسألة تخصّ أفرادَ القطرِ استنباطا أو تنزيلا؛ لا مجال للاجتهاد الجماعيّ الإقليمي أو الدّولي فيها؛ ويشمل هذا مُعظم المسائل الاجتماعية الّتي تخصّ مُجتمعات معيّنة تتميّز بتقاليد وأعرافٍ خاصّة بها، و معظم مسائل النّظام السّياسي والاقتصادي والتّعليمي، وكلّ المسائل الّتي تخصّ أفرادا ينتمون إلى مُجتمع واحد[٢].

فمن هذه المسائل مثلا؛ مسألة تحديد نظام الحكم في البُلدان الإسلامية؛ الّتي تناولها الباحثون في المجال السّياسيّ تأصيلا وتحريرا، بشكل عامٍّ دون مراعاة لخصائص مُجتمعات الدّول الّتي يُراد دراسة نظامها السّياسي.

فمثل هذه المسألة مجالها الاجتهاد الجماعيّ المحليّ، فلا يُمكن أن يقرّر الاجتهاد الفرديّ أو الجماعي الإقليمي أو الدّولي النّظام السّياسيّ المُناسب في قُطر معيّن؛ ما دامت مسألةً تخصّ أفراد المحلّ المُراد بيانُ نظام الحكم فيه.

فكلّ نظامٍ يُحقّق مقصد الشّارع الحكيم في المحافظة على الدّين وسياسة الدّنيا، وتحقيق الأمن لأفراد القطر مع تحقيق مصالحهم ودفع الضّرر عنهم؛ هو نظامٌ شرعيّ يرجع اختياره إلى التركيبة السّكانية وعلاقة بعضهم ببعض، سواء كان نظاما ملكيا أو جمهوريّا أو برلمانيّا[٣].

---

(١) سانو، **أدوات النّظر الاجتهادي المنشود**، ص ١٥٧ .

(٢) سرحان بن خميس، **الآفاق المُستقبلية للاجتهاد المُعاصر**، ص ١٦٧.

(٣) سانو، **أدوات النّظر الاجتهادي المنشود**، ص ١٦٥.

ومن هذا القبيل مسألة تحديد المهور في الزّواج؛ فالمتأمّل في مُجتمعات العالم الإسلاميّ اليوم يلحظ غلاء فاحشا فيها؛ أدّى إلى عزوف كثيرٍ من الشباب عن الزّواج؛ ساهم في انتشار الفساد على نطاقٍ واسعٍ نتيجة تسابق الأولياء فيمن يكسبُ أكثرَ وراء تزويج بناته.

فالاجتهاد الجماعيّ المحلّي كفيلٌ بأن يضبط المسألة بالنّظر إلى مقاصد الشّريعة في الزّواج؛ ويُحدّد المهر المناسب الّذي يُساعد الجميع، يعمل على تحقيق مقاصد إيجابية على المُستوى الفردي والجماعي في مُختلف المجالات[١].

ويُمكن القول أنّ أيّ مؤسّسةٍ اجتهاديّةٍ تختصّ بالاجتهاد في مثل هذه المسائل أو القضايا؛ فمجال عملها –إذن- ينحصر فيما يتعلّق بأفراد المجتمع أو الدّولة الّتي أُنشئت فيه.

ومن هذا القبيل في عصرنا كلّ مجالس الفتوى الخاصّة بدُولٍ مُعيّنةٍ، أو الخاصّة بالأقليّاتِ المُسلمةِ، أو المسلمين المتواجدين في بلاد الغرب، أو المجالس الخاصّة بمُجتمعاتٍ مميّزةٍ[٢].

٢ - الاجتهاد الجماعيّ الإقليمي:

المقصود بالاجتهاد الجماعيّ الإقليميّ؛ اجتهاد مجتهدي إقليم من الأقاليم وتشاورهم في استنباط حكمٍ لمسألةٍ تخصّ أفراد ذلك الإقليم؛ أو الاجتهاد في المحلّ الّذي يُترل فيه الحُكم[٣].

فكلّ مسألة اجتهادية تخصّ أفراد إقليم مُعيّن؛ استنباطا أو تتريلا؛ لا مجال فيها للاجتهاد الجماعيّ المحلّي أو الدّولي، ويشمل هذا جميع المسائل الّتي تخصّ أفراد مُجتمعاتٍ لها خصوصيّاتٌ مُشتركة بينها؛ كمُجتمعات دُول شرق آسيا، ودُول غرب أو شرق إفريقيا، أو دُول المغرب العربي، أو دُول الشّرق الأوسط، أو دول الخليج.

فهذه الأقاليم تجمع عدّة دُول لها نفس التّركيبة الاجتماعية؛ وتتميّز بأعرافٍ وتقاليدَ مُتقاربة، ولذلك فكلّ نازلة أو قضيّة تخصّ أفرادها؛ حريٌّ على مُجتهدي الدّول المشكّلة للإقليم أن ينظروا فيها وفق ما تقتضيه خصائص ذلك الإقليم.

وهذا التّقسيم انبثق أساسا بالنّظر إلى مقصد وحدة الأمّة الّذي يبدأ تشكيلها أفرادا فمجتمعاتٍ فأقاليمَ؛ ثمّ بعد ذلك أمّةً[٤].

---

[١] إنّ هذه المسألة يجري بها العمل في المُجتمع الإباضي بالجزائر في مدينة غرداية، إذ عمد أعيان المُجتمع على تحديد مهر مُناسب ميسور للجميع ساعد العديد من الشباب على الزّواج، تحقيقا للمقصد الأصليّ من الزّواج وهو تحصين الشباب والفتيات من الفساد والعنوسة، وهذا معمول به إلى حدّ الآن.

[٢] سبق وأن ذكر الباحث أمثلة لهذه المجالس عند الحديث عن تاريخ الاجتهاد الجماعي، وسيأتي ذكرُ أمثلةٍ أخرى عند الحديث عن وسائل الاجتهاد الجماعي، انظر ص ١٢٣- ١٢٨ من هذه الرّسالة وص ١٦٨- ١٧٢ من هذه الرّسالة.

[٣] سانو، **أدوات النّظر الاجتهادي المنشود**، ص ١٥٧.

[٤] **المصدر نفسه**، ص ١٦٨.

إنّ العالم الإسلاميّ لم يشهد هذا النّوع من المجالس الاجتهادية، اكتفاءً بما هو موجود فيه من مجامعَ تجمع علماء من العالم الإسلامي.

فهذه المجامع الفقهية إن اجتهدت في مسائل تخصّ أفراد مجتمع محليّ أو إقليميّ؛ لا تُحقّق الهدف الحقيقيّ من الاجتهاد في مُراعاة مصلحة الأفراد المُنتمين إلى ذلك المجتمع المحليّ أو الإقليم؛ لأنّ فقه الواقع من الشّروط الأساسيّة لصحّة الاجتهاد في عصرنا؛ فكيف يفقه فقه الواقع جيّدا من لا ينتمي إلى المحلّ الّذي سيُترل فيه الحكم الاجتهادي!!؟[١].

فعلى علماء العالم الإسلامي اليوم؛ النّظر إلى التّقسيم الإقليمي الّذي يُحقّق مقصد الوحدة وفي نفس الوقت يُراعي خصائص الدّول المشكّلة للإقليم في الاجتهاد في المسائل الخاصّة به.

ويندرج تحت الاجتهاد الجماعي الإقليميّ حلُّ المسائل الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة والتّربوية الخاصّة بأفراد الإقليم الّذي يجمعهم.

٣ - الاجتهاد الجماعي الدّولي

المقصود بالاجتهاد الجماعيّ الدّولي؛ اجتهاد مجتهدي الأمّة وتشاورهم في استنباطِ حكمٍ لمسألةٍ تخصّ أفراد الأمّة كلّها، أو تتريله فيها، بغضّ النّظر عن محلّه أو إقليمه أو مُجتمعه[٢].

فكلّ مسألة أو نازلة يشترك أفراد الأمّة كلِّهم في الأثر المترتّب عليها؛ لا مجال فيها للاجتهاد المحلّي أو الإقليمي، وهذا الاجتهاد سبيلُ كلّ المسائل السّياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة والإعلاميّة الّتي تخصّ جميع أفراد الأمّة؛ سواء على المستوى الأممي الإسلاميّ أو الدّولي.

فمن هذه المسائل مثلا؛ مسائل التحدّي الحضاري الغربي وقضايا السّلم والحرب ومسألة حوار الحضارات والتلوّث البيئي والتّسابق النّووي وغيرها.

ويدخل ضمن نطاق هذا الاجتهاد؛ المسائل الّتي تعمّ جميع الأمّة على الإجمال لا على التّعيين كمسائل الطبّ الحديث –الاستنساخ وأطفال الأنابيب وزرع الأعضاء- والفلك وغيرها.

وعالمنا الإسلاميّ اليوم يضمّ مؤسّساتٍ تمثّل هذا النّطاق من الاجتهاد الجماعيّ، تتمثّل في المجامع الفقهية الثّلاثة، مجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة، ومجمع الفقه الإسلامي بمكّة، ومجمع الفقه الإسلامي بجدّة.

هذا ما ينبغي أن يكون عليه الاجتهاد الجماعيّ في عصرنا، يجمع بين الاجتهاد المحلّي والإقليمي

---

[١] سيأتي الحديث عن فقه الواقع وأهميّته في الاجتهاد المعاصر عند الحديث عن شروط عضويّة الاجتهاد في عصرنا، انظر ص ١٨٩- ١٩٦ من هذه الرّسالة.

[٢] سانو، **أدوات النّظر الاجتهادي المنشود**، ص ١٥٧ وص ١٦٩.

والدّولي بالتّرتيب، ليُحقّق الاجتهاد هدفه المنشود في بيان الحكـــم الـــشّرعيّ لجميـــع النّـــوازل والمُستجدّات الّتي ما فتئت تعصف بمُجتمعاتنا نتيجة التّقدّم التّكنولوجي والحضاري الّذي يـــشهده العالم؛ والغزو الفكري الّذي فصَـــلَها عن قِيَمها ومبادئها، وفي تحقيق المقصد الأسمى المتمثّـــل في وحدة الأمّة الّذي لن يكون إلاّ بوحدة تشريعاتها؛ مع مراعاة الخصائص الّتي تتميّـــز بهـــا ســـائر المُجتمعات.

بعد هذا نأتي إلى بيان الضّابط الّذي به نفرّق بين المسائل الّتي سبيلها الاجتهاد الجماعيّ المحلـــيّ أو الإقليميّ أو الدّولي.

ثانيا: ضابط التّفريق بين المسائل في نطاق الاجتهاد الجماعي

إنّ المتأمّل في حديثنا عن نطاق الاجتهاد الجماعيّ، يلمس من خلاله الضّابط الّذي به نُفرّق بين المسائل، وهو حدود الأثر الّذي يترتّب على الأفراد من الاجتهاد في المسألة المُرادُ الاجتهادَ فيها.

فإذا كان الأثر يرجع إلى أفرادِ قُطرٍ مُعيّنٍ دون انسحابه إلى أفراد إقليمٍ أو الأمّة كُلّها؛ فـــسبيل هذه المسألة الاجتهاد الجماعيّ المحلّي.

وإذا كان الأثر يرجع إلى أفرادِ إقليمٍ بعينه دون اقتصاره على أفرادِ مُجتمعٍ معيّنٍ أو انسحابه إلى أفراد الأمّة كُلّها؛ فسبيل هذه المسألة الاجتهاد الجماعيّ الإقليميّ.

وإذا كان الأثر يرجع إلى أفراد الأمّة كُلّها دون اقتصاره على أفراد مُجتمـــعٍ محلـــيٍّ أو إقلـــيم خاصٍّ؛ فسبيل هذه المسألة الاجتهاد الجماعيّ الدّولي[١].

الفرع الثاني: وسائل الاجتهاد الجماعي

إنّ وسائل الاجتهاد الجماعي في عصرنا قد ظهرت في عدّة أشكال؛ إلاّ أنّها تختلف فيما بينـــها من جهة قوّة تحقيقها الهدف المنشود من الاجتهاد الجماعي؛ تبعا لاختلاف الأسس والقواعد الّتي تقوم عليها.

فمن الوسائل الّتي اتّخذها الاجتهاد الجماعيّ في عصرنا؛ المجامع والمجالس والملتقيات والنّدوات، وقد تُسْهم في ذلك وسائل الاتصال الحديثة كاللّقاءات المباشرة عبر الأقمار الصناعيّة والإنترنت.

وسيُحاول الباحث أن يبيّن مشروعيّة هذه الوسائل وتعريفها[٢]؛ مُحاولا إبراز مزايا كلّ واحدة منها؛ وما مقدار كلّ وسيلة في تحقيق المقصود من الاجتـــهاد الجمـــاعي؟ ومـــا هـــي الأوْلى في الاستعمال من غيرها؟ وما أسهمت به بعض هذه الوسائل في إثراء الفقه الإسلامي؟

---

[١] يُنظر سانو، **أدوات النّظر الاجتهادي المنشود**، ص ١٥١- ١٧٤.

[٢] سنكتفي بالوسائل المعمول حاليا؛ وهي المجامع والمجالس والمُلتقيات.

أوّلا: مشروعية وسائل الاجتهاد الجماعيّ

إنّ مشروعية وسائل الاجتهاد الجـــماعي؛ تستمدّها من الفلسفة الّتي تقوم عليـــها الشّورى في الفكر الإسلامي؛ باعتبارها وسائلُ من وسائلِ تحقيق الشّورى في الواقع.

إنّ الشّورى كما عرفنا سابقا[١]؛ كانت منهج الرّسول ﷺ وصحابته ﭫ في سياســة الــدّين والدّنيا؛ عملا بقوله تعالى **﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾**[٢]؛ وقوله تعالى: **﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾**[٣].

فالشّارع الحكيم قد شرّع الشّورى مبدأً للتّعامل دون تحديدِ وسيلةٍ بعينـــها؛ وأنــاط ذلــك للمُجتمع في اختياره الوسيلة الّتي تؤدّي المقصود تيسيرا لهم، لأنّ الوسيلة تختلف باختلاف الزّمان والمكان؛ فأيّة وسيلة تُحقّق الشّورى هي مقصودة شرعا[٤].

ولذلك فكلّ وسيلة من وسائل الاجتهاد الجماعيّ الّتي تُحقّق الشورى بين المجتهـــدين؛ هـــي مقصودة شرعا؛ سواء كانت مجمعا أو مجلسا أو مُلتقى أو غير ذلك من الوســـائل كاســـتعمال وسائل الاتصال الحديثة.

ثانيا: وسائل الاجتهاد الجماعي

المجامع الفقهيّة

تُعتبر المجامع من الوسائل الّتي تُحقّق الاجتهاد الجماعي في عصرنا؛ وقـــد أشرتُ عند الحـــديث عن تاريخ الاجتهاد الجماعي عن وُجود ثلاثة مجامع فقهيّة في العالم الإسلامي؛ أوّلها مجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة، والثاني المجمع الفقهي الإسلامي التّابع لرابطة العالم الإسلامي، والثالث المجمع الفقهي الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي.

وهذه الثّلاثة تُعتبر المجامع الكبرى الرّئيسية؛ ثمّ تلتها مجامع أخرى في الآونة الأخيرة في كلٍّ مـــن الهند والسودان؛ إلاّ أنّه -في نظر الباحث- لا يُمكن تسميتها مجامع؛ لأنّ المجمع ليست له هُويّـــة شخصيّة؛ بل يجمع علماءَ من مُختلف أنحاء العالم الإسلامي؛ ويجتهد في مسائل عامّة تخصّ كـــلّ

---

[١] انظر الاجتهاد الجماعي في عصر صدر الإسلام ص ٨٩-١٠٨ من هذه الرّسالة.

[٢] آل عمران، الآية١٥٩.

[٣] الشورى، الآية٣٨.

[٤] يقول **سيّد قطب**: (أمّا الشّكل الّذي تتمّ به الشورى فليس مصبوبا في قالب واحد حديدي؛ فهو متروك للصّورة المُلائمة لكـــلّ بيئـــة وزمان لتحقيـــق ذلـــك الطّـــابع في حيـــاة الجماعـــة الإســـلامية)؛ **في ظـــلال القـــرآن**، (ط٥)، (٦م)، دار الـــشروق، بـــيروت، ١٣٩٧هـــ/١٩٧٧مـــ، ج٥، ص٣١٦٥. والدّليل على ذلك تعدّد أساليب الشورى الّتي اتّخذها الرّسول ﷺ وسيلة للتّعامل مع مُختلـــف القضايا والنّوازل، انظر الدّوري، **الشورى بين النّظرية والتطبيق**، ص ٦٦،٦٥، وقادري، عبد الله بن أحمد، (١٤٠٦هـــ/١٩٨٦مـــــ). **الشّـــورى**، (د.ط)، جدّة: دار المجتمع، ص ١١٠- ١١٢، وبابللي، محمود، (١٣٨٨هـــ/١٩٦٨مـــ). **الشورى في الإســـلام**، (ط١)، بيروت: دار الإرشاد، ص ١١٦.

أفراد الأمّة الإسلامية؛ بينما أعضاء مثل هذه المجامع غالبا ما ينتمون إلى الدّولة الّتي أنشأت المجمع؛ ويجتهدون في مسائل تخصّ الدّولة الّتي أنشأته؛ ولذلك فالأوْلى تسميتُها مجلسا لا مجمعا[١].

وقبل أن نمضي قُدما في الحديث عمّا ساهمت به بعض هذه المجامع الفقهيّة في المجال العلمي؛ نُحاول أن نبيّن مدلول كلمة (مجمع) في اللّغة والاصطلاح؛ وفق ما يلي:

المدلول اللّغوي لمصطلح (مجمع):

المجمع في اللّغة من مُشتقّات الفعل (جمع)؛ يُقال جمع الشّيء عن تفرقةٍ يجمعُه جمعًا وجمّعه واستجمع، وجمّعتُ الشّيء: إذا جئت به من ههنا وههنا، وتجمّع القوم: اجتمعوا أيضا من ههنا وههنا، والموضع مَجْمَعٌ ومَجْمِعٌ، وقوم جميعٌ: مُجتمعون، والمجمع: يكون اسما للنّاس وللموضع الّذي يجتمعون فيه[٢].

ولذلك يُطلق على الموقع الّذي يُوجد به المقرّ مجمعٌ، وللهيئة الّتي تجمع مجموعةً من العُلماء مجمعٌ.

المدلول الاصطلاحي لمصطلح (مجمع):

إنّ التّعريف الاصطلاحي لمُصطلح (مجمع) لم يرد عند أهل الاختصاص؛ لأنّه مُصطلحٌ حديثٌ؛ ولذلك حاول بعضهم تقديم ماهيته؛ انطلاقا من واقع هذه المجامع في العالم الإسلاميّ؛ ومن هؤلاء الشّرفي في كتابه (**الاجتهاد الجماعي في التّشريع الإسلامي**)؛ إذ قال: (ما ضمّ جمعا من الباحثين المتخصّصين للتوسّع أو الاجتهاد في الموضوعات الّتي يُجيدونها، ويقتضي تعقيدها [تقعيدها] أو أهميّتها اجتهادا أو بحثا جماعيّا)[٣].

ثمّ بعد ذلك يُعرّف المجمع الفقهي بقوله: (هو الّذي يتكوّن من أغلب المجتهدين في الشريعة –ويستعينون بمجموعة من الخبراء المتخصّصين في المعارف الإنسانية- ليبذلوا وُسعهم في التوصّل إلى أحكام شرعية)[٤].

ويُمكن أن نلحظ على هذا التّعريف شموله لكلّ مجلس أو مؤسّسة جمعت مُجتهدين للاجتهاد في أحكام شرعية؛ ولذلك فالتّعريف عامّ يشمل المجمع الفقهي وغيره.

ولذلك فالمجمع -في نظر الباحث- (**هو كلّ مجلسٍ يتكوّن من أغلب مُجتهدي الأمّة**

---

[١] المحاميد، **مسيرة الفقه الإسلامي**، ص ٢٧٥.

[٢] ابن منظور، **لسان العرب**، ج٢، ص ٣٥٥، إبراهيم أنيس وآخرون، **المعجم الوسيط**، ج١، ص ١٣٦، الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، ص ٣٠٦، المقرّي، **المصباح المنير**، ج١، ص١٥٠.

[٣] ص ١٢٥.

[٤] الشرفي، **الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي**، ص ١٢٥.

الإسلامية للاجتهاد في قضايا تهمّ جميع أفراد الأمّة الإسلامية).

وهذا التّعريف ينبثق من اعتقاد الباحث أنّ المجمع:

يختصّ بالاجتهاد في القضايا العامّة الّتي تهمّ جميع الأمّة الإسلامية؛ وليس القضايا الّتي تتميّز بالخصوصية.

يجمع بين مُختلف المجتهدين أينما وُجدوا في جميع أنحاء المعمورة.

إنّ هذه المجامع قد أسْهمت في إثراء الفقه الإسلامي بالاجتهاد في مُختلف المسائل؛ بانعقاد عدّة دوراتٍ في مُختلف بُلدان العالم الإسلامي منذ نشأتها إلى يوم الدّراسة هذه.

وكمثال لذلك عقد مجمع الفقه الإسلامي التّابع لُمنظّمة المؤتمر الإسلامي مُنذ نشأته ستّة عشر دورة، تناول فيها مائة وستّة عشر عنوانا؛ قدّم فيها سبعمائة وثمانين بحثا في مُختلف التّخصّصات؛ اتّخذ فيها مائة وواحد وخمسين قرارا وتوصية[١].

٢ - مجالس الإفتاء

هي الّتي تجتهد في القضايا الّتي تخصّ أفراد الدّولة الّتي أنشأتِ المجلس؛ أو الّتي تخصّ أفراد مُجتمعٍ له خصوصيّات مُعيّنة؛ أو الّتي تخصّ الجاليات المسلمة المقيمة في ديار الغرب.

وهي في العالم عديدة؛ تنقسم إلى قسمين: المجالس الوطنيّة المجالس المحليّة.

المجالس الوطنية:

تعدّدت مجالس الإجتهاد الجماعي الوطنيّة في العالم الإسلامي؛ وقد قدّمنا تعريفا للمجلس الإسلامي الأعلى بالجزائر كمثال لها في المبحث الثاني من الفصل الأوّل؛ تاريخ الاجتهاد الجماعي؛ فليُنظر فيه[٢].

إنّ وُجود مثل هذه المجالس في الدّول له أهمّيّة بالغة تبرز من خلال ما يلي:

بيان الأحكام الشّرعيّة للأفراد المنتمين إلى ذلك البلد؛ لأنّ الاتّصال بمجالس اجتهاديّة خارج البلد أو بالمجامع الفقهيّة يأخذ وقتا طويلا؛ وهذا فيه مضيعة لمصالح المسلمين؛ خاصّة في المسائل الّتي تحتاج إلى حكم شرعيّ في أقرب الأوقات.

معرفة واقع الأفراد المنتمين إلى البلد؛ واعتبارها في الاجتهاد؛ خاصّة في المسائل الّتي مُستندها مصلحة متغيّرة أو أعراف مُتبدّلة[٣].

---

[١] انظر موقع المجمع على شبكة الإنترنت: **www.fiqhacademy.org**

[٢] ص ١٢٥ - ١٢٧ من هذه الرّسالة.

[٣] المحاميد، **مسيرة الفقه الإسلامي**، ص ٢٩٨.

وقد أسْهمت هذه المجالس بشكلٍ كبيرٍ في مسيرة الفقه الإسلامي؛ بالاجتهاد في العديد من المسائل في مُختلف المجالات الّتي تخصّ ذلك البلد.

وكمثال لذلك؛ عقد المجلس الإسلامي بباكستان عدّة جلسات مُنذ تأسيسه؛ بلغت مائة وتسعة عشر جلسة؛ قام فيها المجلس بأعماله وبإعداد توصياته وتوجيهاته؛ كما قام بإعداد الصّورة الشاملة لتكوين المجتمع الإسلامي؛ والّتي تتضح من العناوين الّتي تناولتها جلساته المُتمثّلة في: العقائد والعبادات، نظام الحقوق والقضاء، النظام الاقتصادي، نظام التربية، الإصلاح الاجتماعي، النشر والإعلام.

وقد استوعبت أعماله وإنجازاته ثمانيةً وعشرين كتابا؛ كلّ كتابٍ عبارة عن تقريرٍ لما أنجزه من أعمالٍ خلال سنةٍ.

ومن أهمّ المسائل الّتي انتهى في بيان حكمها؛ فوائد البنوك، توظيف المرأة قاضيا في المحاكم الشرعية، الحجاب في الإسلام، إعفاء اللّحية بالنّسبة للجيش، تنظيم النّسل والوسائل المُستخدمة لها، التلقيح الاصطناعي وأطفال الأنابيب، وغيرها من المسائل كثير[1].

المجالس المحليّة:

مجالس مسلمي الغرب: (المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث - مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا):

يُعتبر المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث ومجمع فقهاء الشّريعة بأمريكا من المجالس الّتي يجتهد أعضاؤها في مُختلف القضايا والمسائل الّتي تُواجه المسلمين المُقيمين في ديار الغرب، وتبيّن موقف الإسلام من المسائل المطروحة في المُجتمع الغربي؛ خاصّة في الفترة الأخيرة الّتي يعيش فيها المسلمون تحدّيات عديدة تُهدّد مُستقبلهم الدّيني والدّنيوي خارج بلاد المسلمين.

وقد أسهم المجلسان في إثراء الفقه الإسلامي بالأبحاث العلمية العديدة الّتي تطرح قضايا مُعاصرة؛ رغم حداثة نشأتهما.

قد سبق في تاريخ الاجتهاد الجماعي تقديم تعريف عن مجمع فقهاء الشّريعة بأمريكا[2]، وسنُقدّم هنا بطاقة تعريفٍ للمجلس الأوروبّي للإفتاء والبحوث، ثمّ بيان ما ساهم به المجلسان في إثراء الفقه الإسلامي وتوجيه حياة المسلمين في ديار الغرب.

---

[1] عطا، الاجتهاد الجماعي في باكستان، **الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي**، ج١، ص ٥٨٩- ٥٩٤.

[2] انظر ص ١٢٧-١٢٩ من هذه الرّسالة.

المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث:

أ- التّعريف بالمجلس:

المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، هيئةٌ إسلاميةٌ متخصصةٌ مستقلةٌ ، يضمّ مجموعة من العلماء، الجمهورية الأيرلندية مقرٌّ له، عُقد اللقاء التأسيسي للمجلس في مدينة لندن في بريطانيا في الفترة ٢١-٢٢ ذي القعدة ١٤١٧ هـ / ٢٩-٣٠ من شهر آذار (مارس) ١٩٩٧ مـ ، بحضور ما يزيد عن خمسة عشر عالماً، وكان ذلك تلبية لدعوة من قبل (اتحاد المنظمات الإسلامية في أوروبا)، وفي هذا اللّقاء تمّ الاتّفاق على النّظام الأساسيّ للمجلس.

يعقد المجلس دورات عادية كلّ سنة، تُناقش فيه البُحوث المُقدّمة من قِبل أعضائه، يصدر القرار بعد مناقشتها بالإجماع أو الأغلبية المُطلقة[١].

ب – أهداف المجلس[٢]:

يتوخّى المجلس الأوروبّي للإفتاء والبحوث؛ تحقيق الأهداف التالية:

١- إيجاد التقارب بين علماء السّاحة الأوروبية، والعمل على توحيد الآراء الفقهية فيما بينهم، حول القضايا الفقهية المهمّة.

٢- إصدار فتاوى جماعية تسدّ حاجة المسلمين في أوروبا وتحلُّ مشكلاتهم، وتنظّم تفاعلهم مع المجتمعات الأوروبيّة، في ضوء أحكام الشّريعة ومقاصدها.

٣- إصدار البحوث والدّراسات الشرعية، التي تعالج الأمور المستجدة على السّاحة الأوروبيّة بما يحقق مقاصد الشّرع ومصالح الخلق.

٤- ترشيد المسلمين في أوروبا عامةً وشباب الصّحوة خاصّةً، وذلك عن طريق نشرِ المفاهيم الإسلامية الأصيلة والفتاوى الشّرعية القويمة.

ج- الأعمال العلمية:

**** الدّورات:**

عقد المجلس مُنذ تأسيسه إلى يوم الدّراسة هذه خمسة عشر دورة عادية، ناقش فيها عدّة قضايا وبحوث علمية تخصّ مُعظمها الجالية الإسلامية المقيمة في أوروبا، وأصدر فيها قرارات عديدة، كان آخرها الدّورة الخامسة عشر[٣] المُنعقدة في إستنبول بتركيا من ٢٢-٢٦ جمادى الأولى

---

[١] انظر موقع المجلس الإلكتروني: **www.e-cfr.org**

[٢] **المصدر نفسه.**

[٣] لمعرفة جميع الدّورات الّتي عقدها المجلس مُنذ تأسيسه، والقرارات الّتي توصّل إليها، انظر الموقع الإلكتروني: **www.e-cfr.org**

١٤٢٦هـ/٢٩ يونيو-٠٣ يوليو ٢٠٠٥مـ، بلغت الأبحاث المُقدّمة فيها اثنتي عشر بحثا؛ منها: الكفاءة في النّكاح، الحياة الزوجيّة في الغرب -مشكلاتٌ واقعيّة وحلولٌ عمليّة-، الحوارُ الأسريُّ -تحدّيات تواجه الأسرة-، أحكام الطّلاق في الشّريعة الإسلاميّة، التّفريق بين الزّوجين بسبب الشّقاق، الزّواج العُرفي[١].

وبعد مناقشة جميع الأبحاث؛ توصّل إلى قرارات في المسائل التّاليّة: الكفاءة في الزّواج، القصد والنيّة في النّكاح والطّلاق، وحكم الخلع، والإشهاد في الطّلاق، وأحكام الحضانة[٢]، وأرجأ القرار في المسائل الأخرى إلى الدّورات القادمة لمزيد البحث والمناقشة.

**** المجلّة:**

يُصدر المجلس بالإضافة إلى الدّورات العلميّة الّتي يعقدها مجلّة علميّة، تحوي أهمّ الأبحاث الّتي يُقدّمها الأعضاء للدّورات الّتي يعقدها المجلس.

وقد صدر منها إلى يوم الدّراسة هذه ستّة أعداد؛ آخرها العدد الصّادر في يناير ٢٠٠٥مـ، وضمّ مواضيع مهمّة؛ هي كالآتي: شرعية بنوك الحليب، العلاقة بالآخر، تصحيح بعض المفاهيم للشّبهات الّتي توردها وسائل الإعلام الغربيّة حول الجهاد وظهور الإسلام والكراهيّة للكفّار وقتلهم حيثما وُجدوا، وشُروط الخطاب الدّيني، وبين الإرهاب والمقاومة المشروعة، والتّعامل مع البورصة، والعلاج الجيني[٣].

٢- مجمع فقهاء الشّريعة بأمريكا:

أسْهم المجمع بشكل كبير في إثراء الفقه الإسلامي، والخدمات الّتي يُقدّمها للجالية المسلمة المُقيمة في أمريكا، رغم حداثة تأسيسه.

ويُعتبر المجمع قفزة نوعيّة في توسيع مجال عمل المجامع؛ إذ ليس مُتخصّصا فقط في الاجتهاد في المسائل الفقهيّة؛ بل سعى إلى تنظيم حياة المسلمين في أمريكا بطرق عديدة.

ويظهر ذلك من خلال الجوانب التّاليّة: الجانب الفقهي، الجانب البحثي، الجانب الأكاديمي.

فالجانب الفقهي يجمع بين الإفتاء في المسائل الّتي تُرفع إلى المجمع للإفتاء فيها، وتنظيم الدّورات والمحاضرات لأئمّة ومديري المراكز الإسلاميّة[٤].

أمّا الجانب البحثي؛ فقد طبع العديد من البحوث العلميّة؛ بلغت سبعة عشر بحثا، صدرت تحت

---

[١] لمعرفة جميع الأبحاث المُقدّمة، انظر: **المصدر نفسه.**

[٢] لمعرفة القرارات الّتي توصّل إليها المجلس في المسائل المُبيّنة في المتن، انظر: **المصدر نفسه.**

[٣] لمعرفة ما تضمّنه العدد باختصار والأعداد السّابقة، انظر: **المصدر نفسه.**

[٤] انظر موقع المجمع الإلكتروني: **www.amjaonline.org**

مُسمّى (سلسلة إصدارات المجمع) باللّغة العربيّة، مع إصدار عدّة بحوث باللّغة الإنجليزيّة.

أمّا الجانب الأكاديمي؛ فقد أسّس المجمع (أكاديميّة الشّريعة بأمريكا) بولاية فلوريـــدا، وتـــابع استكمال بناءَها الإداري والأكاديمي[١].

مجالس الإفتاء الخاصّة بمُجتمعات محليّة

سبق وأن قدّمنا تعريفا عن مجلس (عمّي سعيد)؛ الّذي يُعتبر مجلسا اجتهاديا؛ يبثّ في القضايا الاجتهادية الخاصّة بالمُجتمع الإباضي في الجزائر[٢].

وقد ساهم المجلس في الاجتهاد والقضاء في كثير من المسائل والقضايا الّـــتي تخـــصّ المُجتمـــع الإباضي في الجزائر؛ خاصّة في العهود المُتقدّمة.

أمّا اليوم فقد تقلّص عمل المجلس؛ إن لم نقل أصبح مُنعدما لعدّة عوامل منها:

انفتاح المنطقة على العالم الخارجيّ؛ وتأثّر كثير من أبناء المنطقة بالتيارات الفكرية والحركات العلمية المختلفة.

دخول المنطقة في صراعات داخلية وأخرى خارجية؛ أنست المسؤولين واجبهم اتّجاه المجلس.

استبعاد الشّورى والعمل الجماعيّ كمنهج لتسيير شؤون المجلس.

هذه أهمّ الأسباب الّتي يراها الباحث في عدم قيام المجلس بالمهام المناطة به؛ باعتباره من أبنـــاء المنطقة.

٣ - المُؤتمرات والمُلتقيات والنّدوات:

تُعتبر المُؤتمرات والمُلتقيات والنّدوات الفقهيّة وسيلة من وسائل الاجتهاد الجماعي في حالة ما إذا ناقشت المواضيع المُقترحة للاجتهاد والنّقاش والمُحاورة بصورة جديّة مُعمّقة؛ لأنّها غالبا ما تكون عبارة عن عرض آراء وأفكار في الموضوع دون مناقشتها بشكل عميق.

---

[١] أكاديمية الشّريعة مشروع تعليم واعد يشرف عليها نخبة من الأساتذة المتخصصين في علوم الشريعة، وتسعى إلى تقديم مقررات دراسية حرة ومعتمدة في قضايا الفقه والأصول بالإضافة إلى برامج أكاديمية متكاملة تنتهي بتحصيل الطالب لدرجة جامعية في الشريعة بالتعاون مع المؤسسات التعليمية المحلية والعالمية.

وتتميز الدراسة في الأكاديمية بقيامها على المشافهة والتلقي المباشر، باعتباره الوسيلة المثـــلى لتـــلقي العلم الشرعي بإجماع الأمة، وذلك من خلال:

١ - التعليم المباشر داخل قاعات المحاضرات من خلال أساتذة الأكاديمية الموجودين محليا على الساحة الأمريكية.

٢ - التعليم المباشر داخل قاعات المحاضرات من خلال تقنيات (الفيديو كونفرنسينج) حيث تنقل المحاضرات صوتا وصورة إلى الدارســـين ويستطيعون الحوار المباشر مع المحاضرين صوتا وصورة كذلك بمستوى متميز من وضوح الصوت والصورة على النحو الـــذي يحـــدث في القنوات الفضائية وذلك للاستفادة من الخبرات الأكاديمية المتميزة للأساتذة في مختلف بلدان العالم.

[٢] انظر الاجتهاد الجماعي في العصر الحاضر؛ ص ١٣١، ١٣٢ من هذه الرّسالة.

فرغم هذا يُمكن أن نعدّها وسيلة من وسائل الاجتهاد الجماعي إذا روعيت فيهـا الـشّروط العلمية لدى المُشاركين فيها[١].

وقد أشار إليها **مدكور** بقوله: (...أن يكون ذلك الاجتهاد في ظلّ الاشتراك بين أولي الأمـر مـن العلماء ممّا يُـسمّى اجتهادا جماعيّا؛ ويـتحقّق ذلك ...وأحيـانا في المُـؤتمرات العلميـة الفقهية ...)[٢].

ومحمّد زعير بقوله: (...أي اجتهاد الجماعة على طريقة الشورى العلمية في مُؤتمرات فقهيـة تضمّ العلماء المُتخصّصين الّذين توافرت لديهم أدوات الاجتهاد...)[٣].

هذه هي الوسائل الّتي تُعبّر عن الاجتهاد الجماعي في عصرنا؛ فكلّ وسيلة من الوسـائل الّـتي تُحقّق الشورى بين المُجتهدين؛ يُمكن أن تُساهم في تحقيق الاجتهاد الجماعي في عصرنا دون لقاء في مجلس واحد؛ سواء كانت مجمعا أو مجلسا أو ندوة أو لقاء علميّا أو غير ذلك من الوسـائل؛ خاصّة في عصر أخذت فيه وسائل الاتصال أشكالا عدّة.

إلاّ أنّ أنجع وسيلة في الاجتهاد الجماعيّ –في نظرنا- ؛ هي المجامع أو المجالس؛ لأنّ الـشّورى المُباشرة بين المُجتهدين تجعل الاجتهاد أكثر عُمقا وقُوّة؛ فالاجتهاد الجمـاعيّ تظهـر أهمّيّتـه في المناقشة المباشرة الّتي تُظهر للمُجتهد ما قد يخفى عليه في اجتهاده.

وكخلاصة عامّة: فإنّ أيّ وسيلة تُحقّق الشّورى المباشرة بين المُجتهدين؛ هي وسـيلة ناجعـة للاجتهاد الجماعيّ في عصرنا.

وبعد هذا نأتي إلى الحديث عن آلية أخرى من الآليات الّتي يعتمد عليها الاجتهاد الجماعي؛ ألا وهي العضوية؛ ببيان الشروط الّتي ينبغي أن تتوفّر فيها؛ لتحقيق اجتهاد جمـاعيّ قـويّ يـسعى للتصدّي إلى مُختلف القضايا والنّوازل المُعاصرة؛ في المطلب الثاني من هذا المبحث.

المطلب الثاني: شروط عضوية الاجتهاد الجماعيّ في عصرنا

---

[١] غاوجي، وهبي سليمان، (١٤٢٤هـ/٢٠٠٣مـ). **محاضرات في تاريخ الفقه الإسلامي**، (ط١)، بيروت: دار البـشائر الإسـلامية، ص ٨٤.

[٢] **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، ص ٤٢٤.

[٣] الاجتهاد الجماعي في المجال المصرفي، **ندوة الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي**، ج٢، ص ٦٨٥.

إنّ المتأمّل في طريقة تعيين أعضاء المجامع الفقهيّة أو مجالس الإفتاء أو أيّ مؤسّسة اجتهادية في عالمنا الإسلاميّ؛ يلحظ أنّها تخضع لمعايير عديدة[١] تُؤثّر سلبا في طريقة عملها؛ وتُعيق في تحقيق أهدافها؛ خاصّة في مُؤسّسة اجتهادية علميّة؛ المُعتبر فيها الصّلاح والتمكّن العلمي دون غيرهما.

إنّ ما يجعل هذه المؤسّسات تقوم بدورها وتُحقّق أهدافها هي العودة في تعيين أعضائها إلى الشّروط العلمية الّتي وضعها العلماء فيمن يتصدّى للعملية الاجتهادية؛ ولا طريقة غيرُ هذه إن أردنا النّجاح لمؤسّساتنا وتفعيلها في الواقع؛ وتحصين المسيرة الاجتهادية من أصحاب الهوى وأصناف العلماء، احترازا ممّا وقع فيه المتقدّمون في مناداتهم بإغلاق باب الاجتهاد تخوّفا من الآثار السّلبية للظّاهرة.

إنّ العلماء قد وضعوا شروطا عديدة لمن يلج باب الاجتهاد؛ منها ما هو متّفق عليه، ومنها ما هو مُختلف فيه؛ وقد خضعت منذ أن وُضعت لأوّل مرّة في القرن الرّابع الهجريّ للمتغيّرات الزّمانية؛ نظرا لما تتميّز به الحياة الفكريّة في العصور الّتي حدّدت فيها بعض الشّروط زيادة أو نقصانا.

ولذلك كان لزاما على عُلماء عصرنا تحديد شروط مُجتهدِ العصر؛ وفقا للتحدّيات الّتي تعيشها الأمّة الإسلامية في مُختلف المجالات؛ ونظرا لمُختلف العلوم الّتي أصبحت شريكةً في آن واحد في تحليل وفهم المسائل والنّوازل المعاصرة.

وقد اعتبر العديد من المُعاصرين -بالإضافة إلى ما حدّده السّابقون من شروطٍ- العُلوم الإنسانية -فقه الواقع- من أهمّ العلوم الّتي ينبغي لمُجتهد العصر الاطّلاع عليها؛ لأنّها المفتاح الأوّل في مُعالجة كثير من القضايا والنّوازل والتّحدّيات المفروضة في واقعنا الحالي.

وفي مُقابل ذلك هناك الكثير ممّن يرفض اعتبار هذه العلوم ضمن قائمة شروط مُجتهدِ العصر؛ وإن كان يرى أنّها مهمّة في الاجتهاد المُعاصر.

ومن أهمّ المعارف -كذلك- الّتي يجب على المُجتهد في عصرنا معرفتها حقّ المعرفة؛ علمُ مقاصد الشّريعة؛ فبدونها قد يُخيّل للمُجتهد أنّه حقّق مقصد الشّارع في المسألة الّتي اجتهد فيها؛ بينما هو في الحقيقة بعيد عن ذلك؛ ولو التزم بتطبيق النصّ الشرعيّ حرفيّا، فهل العبرة بتطبيق النصّ أم تحقيق مقصد الشّارع؟

---

[١] فمثلا المجمع الفقه الإسلامي تخضع العضوية فيه إلى الجانب السياسي؛ فالّذي يُحدّد الأعضاء هم حكّام الدّول الأعضاء في منظّمة المؤتمر الإسلامي.

إنّ الّذين كتبوا حول الاجتهاد لا تجدهم إلاّ وقد تحدّثوا عن شروط الاجتهاد الّتي حدّدها المتقدّمون؛ لذلك سنشير إليها إشارة بسيطة؛ ونفصّل القول فيما يراه بعض المعاصرين -ممّا أشرنا إليه- ضروريّا للمُجتهد في عصرنا الحاضر، ونبيّن أهميّته وما القدر الّذي يجب للمُجتهد معرفته منه، وهو القدر الأدنى -في نظرنا- الّذي يجب توفّره في ممارس الاجتهاد الجماعيّ؛ سواء كان عُضوا في مجمع فقهيٍّ أو مجلس فتوى أو أيّ مؤسّسة اجتهاديّة.

الفرع الأوّل: الشروط الأساسيّة لممارس الاجتهاد الجماعي

قلنا إنّ المتقدّمين اتفقوا في بعض الشروط واختلفوا في الأخرى؛ لأنّ عملية التّحديد ذاتَها عمليّةٌ اجتهاديّةٌ تخضع للواقع الّذي يعيشه المُجتهد؛ ولذلك سنتطرّق للشّروط الّتي نراها ضروريّة للمجتهد في عصرنا، لا مناص من تمكّنه فيها ومعرفة تفاصيلها حقّ المعرفة؛ لأنّ الاجتهاد أساسا ينبني عليها؛ فلا يُخوّل لِمن لم يفقه هذه العلوم الاجتهادَ.

هذه الشّروط أجملها العلماء فيما يلي: معرفة كتاب الله والسنّة واللّغة العربية وأصول الفقه ومواضع الإجماع.

والعلماء قد وضعوا كذلك شروطا لقبول اجتهاد المُجتهد؛ منها الإسلام والتّكليف[١] والعدالة.

إنّ هذه الشّروط الثّلاثة يجب في عصرنا توافرها فيمن يتصدّى للعملية الاجتهادية، خاصّة العدالة منها؛ لأنّنا نعيش اليوم زمنا أصبحت العدالة فيه ضرورة حتميّة في قبول الاجتهاد.

ولو أنّك ترى بعض المجامع ومجالس الفتوى في مجتمعاتنا المعاصرة اليوم في طريقة تعيين أعضائها؛ فستجد هذا الشّرط غير وارد أصلا في المعايير المُعتبرة في العضويّة.

ولذلك فأهمّ شرط يجب أن يتوفّر في المُجتهد المُعاصر؛ هي العدالة قبل الشّروط العلميّة؛ لأنّ العلم بدون عدالة كجسد بلا روح.

أوّلا: العدالة:

تُعتبر العدالة شرطا لقبول اجتهاد المُجتهد؛ لأنّ المجتهد العدْلَ تطمئنّ النّفس إلى اجتهاده؛ بخلاف الفاسق[٢].

والعدالة هي ملكة في النّفس تحمل صاحبها على اجتناب الكبائر وترك الإصرار على الصّغائر والبُعد عمّا فيه خُرم للمروءة[٣].

---

[١] إنّ هذين الشّرطين هما الأساس في الاجتهاد؛ فلا يُقبل الاجتهاد لمن لم يدخل الإسلام أو لم يبلغ سنّ التّكليف؛ ولذلك لا داعي للتفصيل فيهما؛ فهذا بيّن.

[٢] الغزالي، **المستصفى**، ج٢، ص ٣٨٢، ٣٨٣.

[٣] الشّاطبي، **الموافقات في الهامش**، ج٥، ص ١٢.

فمن لم يكن عدلا مُتقيا لله تعالى؛ غالبا ما لا يُوفّق إلى إصابة الحقّ؛ وإذا كان الله تعالى قد أمر باستشهاد شهيدين عدلين من المؤمنين في الطّلاق[١] وفي المداينة[٢]؛ فما بالك بمن يشهد علــى الله تعالى أنّه أحلّ حلالا أو حرّم حراما أو أوجب ذلك ورخّص في آخر؟!![٣]؛ ولذلك كانت العدالة أهمّ شرط في قبول الاجتهاد.

يقول **القرضاوي**: (وإذا كان الله تعالى قد اشترط لقبوله الشهادة في معاملات الناس؛ فكيف بمن يشهد في دين الله، ويتحدّث عن الله بأنّه أحلّ كذا وحرّم كذا وأوجب كــذا ورخّــص في كذا)[٤].

وهذا هو المعيار الأمثل والأساس في اختيار أعضاء مؤسّسة الاجتهاد الجماعيّ في عــصرنا[٥]، وهو ما أشار إليه **محمّد فاضل الجمالي** حين قال: (ينتمي إليه –يقصد المجمع- البارزون الممتازون من خرّيجي الجامعات ممّن عُرفوا بصدق العقيدة وتقوى الله، ويرغبون في تكريس أوقاتهم كلّها أو جلّها لخدمة الشّريعة الإسلامية)[٦]؛ فصدق العقيدة وتقوى الله؛ هما العدالة نفسها.

ثانيا: معرفة كتاب الله:

ذهب الأصوليّون إلى أنّ معرفة الكتاب شرط أساس في الاجتهاد؛ لأنّه المحور الأساسيّ الّــذي تقوم عليه العملية الاجتهادية من ناحية الاستنباط؛ لأنّ المولى تبارك وتعالى قد تكفّل بحفظه فلــم يبق للمُجتهد إلاّ الاجتهاد في معرفة دلالة آياته وألفاظه.

ومعرفة الكتاب تشمل معرفة النّاسخ والمنسوخ وأسباب النّزول وآيات الأحكام، ولا يُــشترط حفظها وإنّما معرفة مواضعها من كتاب الله تعالى، وقد حصرها هؤلاء في خمسمائة آية[٧].

وذهب البعض إلى اشتراط معــرفة جميع آيات القرآن؛ لأنّ تمييز آيــات الأحكام عــن غيرها مُتوقّف على معرفة جميعها[١]؛ ولأنّه قلّ أن يُوجد في القرآن آية لم يُستنبط منها حكم؛ وقد ثبت استنباط بعض الأحكام من آيات القصص[٢] وغيرها؛ خاصّة الأحكام الّتي لها علاقــة بــالنّوازل والمُستجدّات.

---

[١] لقوله تعالى : ﴿**وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ**﴾ (الطلاق، الآية ٢).

[٢] لقوله تعالى:﴿**وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ**﴾ (البقرة، الآية ٢٨٢).

[٣] القرضاوي، **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية**، ص ٦٣.

[٤] (١٤٢٢هـ/٢٠٠١م). **من أجل صحوة راشدة تُجدّد الدّين وتنهض بالدّنيا**، (ط١)، مؤسسة الرّسالة، ص ٥٥، ٥٦.

[٥] محمّد الفرفور (١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م). الاجتهاد الجماعي ضرورة لحسم القضايا الفقهية المعاصرة، **مجلة الاقتــصاد الإســلامي**، ٢٤(٢٧٤)، ص ٧٧.

[٦] رأي في تكوين المُجتهد في عصرنا هذا، **المسلم المعاصر**، ع ٣٩، ص ١٣٥.

[٧] الغزالي، **المستصفى**، ج٢، ص ٣٨٦. ابن السبكي، **الإبهاج في شرح المنهاج**، ج٣، ص ٢٥٤.

يقول **الشّوكاني**: (ودعوى الانحصار في هذا المقدار إنّما هو باعتبار الظّاهر؛ للقطع بأنّ في الكتاب العزيز من الآيات الّتي تُستخرج منها الأحكام الشرعية أضعاف أضعاف ذلك؛ بل من له فهم صحيح وتدبّر كامل؛ يستخرج الأحكام من الآيات الواردة لُمجرّد القصص والأمثال)[٣].

وما نراه اليوم بما يُسمّى التفسير العلميّ للقرآن؛ أو الإعجاز العلمي في القرآن؛ أغلب مادّته الآيات الّتي تتحدّث عن الكون والنّجوم والسماوات والأرض والبحار والنّبات والحيوان وغيرها؛ تفرض على المجتهد في عصرنا معرفة جميع آيات القرآن وما تدلّ عليه وتفسيرها البياني والعلمي؛ فهي خير معينٍ على استنباط الأحكام لُمختلف المستجدّات والنّوازل في حياتنا المعاصرة، وهو ما رجّحه القرضاوي في كتابه[٤]، وهو الأرجح في نظرنا لما بيّناه.

ثالثا: معرفة السنّة:

تُعتبر السنّة الشّريفة إضافة إلى الكتاب المحورَ الثاني الّذي تقوم عليه العملية الاجتهادية، والُمجتهد اتجاه السنّة يجتهد في ثبوتها وفي دلالتها على الأحكام.

إنّ السّبيل إلى معرفة ثبوت الحديث هو علمُ مُصطلح الحديث؛ الّذي من خلاله يُميّز الُمجتهد بين الحديث المقبول والمرفوض؛ انطلاقا من الأسس والمبادئ الّتي وضعها علماء الحديث والجرح والتعديل.

فما أشار إليه المتقدّمون من حفظ عدد محدود من الأحاديث[٥]؛ يجب أن يُستبدل بالرّسوخ في هذا العلم دراية ورواية[٦] بعد أن صُنّفت الُمصنّفات ودوّنت الُمدوّنات؛ لأنّ معرفة صحّة الحديث أولى من حفظه؛ فالُمجتهد قبل أن يستدلّ بنصّ حديثيّ عليه التّأكّد أوّلا من صحّته؛ وإلاّ كان اجتهاده باطلا.

---

[١] يقول **ابن أمير الحاج**: (لأنّ تمييز آيات الأحكام من غيرها يتوقف على معرفة الجميع بالضرورة)، ج٣، ص ٣٧٢.

[٢] من بين هذه الأحكام جواز ارتكاب أخفّ الضّررين تفاديا لأشدّهما؛ أخذا من قصّة الخضر مع موسى عليه السّلام، وذلك حين أمره بخرق السّفينة حتّى يجدها الملك الظّالم معيبة فلا يأخذها غصبا، قال تعالى: **﴿ فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا رَكِبَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا قَالَ أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْئاً إِمْراً...أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْباً﴾** (الكهف، الآية ٧١ و٧٩).

[٣] **إرشاد الفحول**، ج٢، ص ٧١٧.

[٤] **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية**، ص ٢٠.

[٥] ذهب الغزالي إلى أنّه لا يُشترط معرفة الأحاديث الُمتعلّقة بالمواعظ وأحكام الآخرة وغيرها، ولا يُشترط حفظها؛ بل أن يكون له أصل مُصحّح لجميع الأحاديث الُمتعلّقة بالأحكام كالسّنن، **الُمستصفى**، ج٢، ص ٣٨٤. إنّ التّخفيف الثّاني من الغزالي؛ لا يُمكن أن يكون كافيا في الاجتهاد بل على الُمجتهد التّأكيد من صحّة الحديث ولو كان في الصّحاح بعد أن ظهرت دراسات تُبيّن عدم صحّة بعض الأحاديث فيها.

[٦] قطب سانو، **أدوات النّظر الاجتهادي المنشود**، ص ١٠٥.

إضافةً إلى ما سبق؛ على المُجتهد أن يرفع التعارض الظّاهري بين بعض الأحاديث والنّصوص القرآنية؛ لأنّ السنّة جاءت مبيّنة للقُرآن لا معارضة له؛ وكذلك معرفة مُختلف الحديث وكيفية تأويله والتّوفيق بينه بإحدى وسائل الجمع والتّرجيح[١].

كلّ هذا يُبيّن أنّ علم الحديث علم ضروريّ للمُجتهد في عصرنا الحاضر؛ ومن أهمّ العلوم الّتي ينبغي معرفتها في الاجتهاد؛ بعد أن ظهرت عدّة دراسات نقدية لمُختلف المُصنّفات الحديثية؛ فلا مجال للمُجتهد بعد ظهور هذه الانتقادات من الاكتفاء بمُصنّف واحد في أخطر عمل يقوم به المُجتهد وهو التّوقيع عن الله تعالى.

رابعا: معرفة مواضع الإجماع:

على المُجتهد أن يعرف مواضع الإجماع؛ كي لا يُفتي بخلافها؛ **لأنّ** مُخالفة الإجماع التّام الثّابت بالمعنى الأصولي لا تجوز؛ إن كان يقول بحجيّة الإجماع[٢].

إلاّ أنّ المتأمّل في كتب الخلاف والفقه والمذاهب يلحظ الكثير من المسائل الّتي نُقل فيها الإجماع؛ وهي في الحقيقة لا يُقصد بها إجماع العلماء كافّة؛ وإنّما إجماع علماء المذهب أو عدم العلم بالمُخالف؛ ولذلك على المُجتهد التّأكّد من أنّ المسألة الّتي نُقل فيها الإجماع يُقصد به إجماع العلماء كافّة كي لا يُفتي بخلافها؛ ولئلاّ يكون الإجماع سيفا حادّا أمام اجتهاده في المسألة.

إذا كان مستند الإجماع المصلحة المؤقّتة؛ فإنّ هذا الإجماع يجوز نسخه؛ ولذلك لا يكفي المُجتهدُ معرفة الإجماع في المسألة فقط؛ وإنّما مُستنده أيضا، لأنّ الإجماع المبنيّ على مصلحة مُتغيّرة يجوز مُخالفته بإجماع آخر؛ فيكون الثّاني منهيا لأثر الإجماع الأوّل؛ ويُصبح حجّة يجب اتّباعها[٣].

والإجماع المنقول عن الصّحابة ﷺ أغلبه كان مُستنده المصلحة؛ لأنّ مُعظم القضايا المطروحة للاجتهاد الجماعيّ حينئذٍ كانت قضايا عاجلة تتعلّق بحاجات النّاس الفورية؛ وبمُشكلات الدّولة السياسية الطارئة الّتي تتطلب أحكاما فوريّة ونظرا سريعا[٤].

وعلى ضوء ذلك؛ يُمكن القول أنّ أغلب الإجماعات المنقولة المبنيّة على المصلحة يُمكن مُخالفتها باجتهاد آخر ما دامت حقيقة الإجماع عبارة عن مجموعة اجتهادات اتّفقت فيما بينها.

---

[١] القرضاوي، **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية**، ص ٣٣، ٣٤.

[٢] الشوكاني، **إرشاد الفحول**، ج٢، ص ٧١٩.

[٣] شلتوت، **الإسلام عقيدة وشريعة**، ص ٤٧٥، بلتاجي، **منهج عمر بن الخطّاب في التّشريع**، ص ٤٤٩.

[٤] السّنوسي، عبد الرحمن، (٢٠٠٥م). **الاجتهاد بالرّأي في عصر الخلافة الراشدة**، رسالة دكتوراه غير منشورة، الجامعة الأردنية، عمّان، الأردن.

والسّبيل إلى معرفة الإجماع هو معرفة علم الخلاف؛ ولذلك عدّه بعض المعاصرين شرطا من شروط الاجتهاد في عصرنا الحاضر[١].

خامسا: معرفة اللّغة العربية:

تُعتبر اللّغة العربيّة المفتاح الأوّل لفهم الكتاب والسنّة؛ فقد شاء الله أن يكونا بلسان عربيّ مبين، لذلك فالعلاقة بين اللّغة ومصدرَا الشريعةِ وطيدةٌ؛ فمن لم يدرك أسرار العربيّة لا يُمكن أن يُدرك أسرار الكتاب والسنّة.

يقول **قطب سانو**: (تتمثّل هذه الأداة... في اللّغة العربيّة الّتي تُعدّ وعاء النّص الشرعي ويتميّز النّص الشّرعيّ ذاته بمزاياها وخصائصها وأساليبها، ويتوقف حسن تصوّر وتجسيم المعاني الّتي يدلّ عليها النّص الشّرعيّ على معرفة وفهم أساليب البيان والمعاني والبديع وغيرها من علوم تلك اللّغة، وما لم يتمكن المرء من هذه العلوم، فإنّ فهمه للنّص الشّرعيّ سيظلّ كليلا ...)[٢].

ذهب أغلب العلماء إلى أنّ القدر المطلوب من اللّغة العربية في الاجتهاد الدَّرجة الوسطى؛ بحيث يُحسّ من نفسه القُدرة على تذوّق كلام العرب وفهمه والغوص في معانيه[٣]؛ بخلاف الشّاطبي الّذي يشترط بلوغ المجتهد درجة الأعلام في اللّغة كالخليل وسيبويه والأخفش والجرمي والمازني ومن سواهم[٤].

ويذهب الشّاطبيّ إلى أكثر من ذلك حين يجعل صحة الاجتهاد مُتوقّف على القدر المعرفي من العربيّة؛ لأنّ الشّريعة عربيّة لا يفهمها حقّ الفهم إلاّ من فهم العربيّة حقّ الفهم[٥].

إنّ ما ذهب إليه الشّاطبي بعيد المنال؛ وهو في ذاته شرط تعجيزيّ يعود على الاجتهاد بالإبطال، ولذلك فما ذهب إليه أغلب العلماء من اشتراط الدّرجة الوُسطى في اللّغة هو المطلوب؛ خاصّة في عصرنا الّذي ظهرت فيه مُؤلّفات لغوية تُقرّب مباحثها للمُجتهدين أحسن تقريب؛ يسهل الرّجوع إليها والإطّلاع عليها[٦]؛ مع ما أحدثته التقنيات المعاصرة من توفير أقراصٍ مُدمجة تحوي برامج ومصادر لُغوية يسْهل الإطّلاع على عدّة مسائل عديدة منها في وقت وجيز[٧].

---

[١] سانو، **أدوات النّظر الاجتهادي المنشود**، ص ١٢٤.

[٢] **المصدر نفسه**، ص ٩٨.

[٣] الغزالي، **المُستصفى**، ج٢، ص ٣٨٦. ابن السبكي، **الإبهاج في شرح المنهاج**، ج٣، ص ٢٥٥.

[٤] **الموافقات**، ج٥، ص ٥٣.

[٥] **المصدر نفسه**، ج٥، ص ٥٣.

[٦] الشرفي، **دراسات في الاجتهاد وفهم النّص**، ص ٣٠.

[٧] السليماني، عبد السلام، (١٤١٧هـ/١٩٩٦م). **الاجتهاد في الفقه الإسلامي –ضوابطه ومستقبله-** (د.ط)، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المحمّديّة: مطبعة فضالة، ص ٥٤.

سادسا: معرفة أصول الفقه:

يُعتبر علم أصول الفقه من العلوم الأساسية لطالب الاجتهاد؛ فبه يملك المُجتهد مفتاح الاجتهاد وأدواته؛ فهل يُعقل الاجتهاد ممّن لا يملك أدواته؟!!

إنّ العلماء يرون أنّ علم أصول الفقه بالنّسبة للمُجتهد أمر ضروريّ؛ على المُجتهد أن يطولَ باعُه فيه؛ فيجب أن يطّلع على مختصراته ومُطوّلاته؛ ليتمكّن من التحكّم فيه؛ ولتسلم نتائجه من الاضطراب والتّعارض؛ لأنّ علم أصول الفقه بمثابة مُقدّمةٍ للنّتائج الّتي يتوصّل إليها المُجتهد في اجتهاده؛ فهو المنهج الّذي يقي المُجتهد من الوقوع في الزّلل.

يقول **الشوكاني**: (الشّرط الرّابع أن يكون عالما بعلم أصول الفقه؛ لاشتماله على ما تمسّ الحاجة إليه، وعليه أن يُطوّل الباع فيه، ويطّلع على مُختصراته ومُطوّلاته بما تبلغ إليه طاقته، فإنّ هذا العلم هو عماد فُسطاط الاجتهاد، وأساسه الّذي تقوم عليه أركان بنائه، وعليه أيضا أن ينظر في كلّ مسألة من مسائله نظرا يُوصله إلى ما هو الحقّ فيها، فإنّه إذا فعل ذاك تمكّن من ردّ الفروع إلى أصولها بأيسر عمل، وإذا قصر في هذا الفنّ صعُب عليه الردّ وخبط فيه وخلط)[١].

ما سبق من الشّروط يُعتبرُ القدرُ الّذي يجب أن تحرص عليه مؤسّسات الاجتهاد الجماعيّ توفّره في أعضائها؛ لأنّ الاجتهاد لا يُمكن بأيّ حال من الأحوال أن يكون شرعيّا وسليما من الأخطاء دون هذا القدر المعرفيّ الّذي ذهب إليه أغلب العلماء.

ولقائل أن يقول: إنّ ما ذكرته يدخل ضمن شروط المجتهد المُطلق؛ فنُجيبه على اعتراضه بما يلي:

إنّ من بين الشّروط معرفة السنّة وعلم أصول الفقه؛ وهما في عصرنا قد أصبحا علمين مُستقلّين؛ لذلك نرى أنّ وُجود متمكّنين فيهما أمر ضروريّ بالنّسبة لأعضاء مؤسّسة الاجتهاد الجماعيّ.

أمّا بقيّة الشّروط المُتمثّلة في علم الكتاب ومعرفة مواضع الإجماع ومعرفة اللّغة العربيّة؛ فلا يُمكن لمن يُمارس عملية الاجتهاد سواء كان فرديّا أو جماعيّا أن يجهل القدر الّذي بينّاه.

فكلّ عضو من أعضاء مؤسّسة الاجتهاد الجماعيّ يجب أن يتمكّن في علم السنّة أو علم أصول الفقه مع الإطّلاع بشكل واسع في مُختلف العلوم الأخرى؛ لأنّه لا يُعقل لمن يُمارس الاجتهاد أن يكون متمكّنا في علم الحديث مثلا وفي نفس الوقت جاهلا بما يعتمد عليه أصول الفقه أو اللّغة العربية؛ ولذلك يجب على كلّ مُجتهد أن يكون له قدر معرفيّ يستطيع به أن يجتهد في المسألة الّتي

---

[١] **إرشاد الفحول**، ج٢، ص ٧٢٠.

أراد بيان حكم الله تعالى فيها، وهو القدر الّذي ذكرناه تحت كلّ شرط من هذه الشّروط؛ مع التّأكيد على شرط العدالة في كلّ عضو لأنّه الأساس في قبول الاجتهاد بعد الإسلام وبلوغ المُجتهد سنّ التّكليف.

فباجتماع أمثال هؤلاء في مؤسّسة الاجتهاد الجماعيّ للنّقاش والمُحاورة في المسألة المُجتهَد فيها تتكامل هذه العلوم فيما بينها، ونحصل على اجتهاد شرعيّ تطمئنّ له الأمّة.

وبعد بيان هذه الشّروط الّتي تُعتبر الأساس في عملية الاجتهاد؛ وتماشيا مع ما يتميّز به العصر الحديث من مُستجدّات؛ يُوجد شرطان مهمّان على المُجتهد المعاصر التنبّه إليهما والعمل على تحصيلهما؛ فبدونهما يفقد الاجتهاد روحه؛ ولا يُحقّق المقصد الأصلي من التّشريع؛ ألا وهما معرفة علم المقاصد ومعرفة فقه الواقع.

إنّ هذين العلمين لهما من الأهمّيّة ما يجعلنا نُفصّل فيهما القول؛ ونبيّن أهمّيّتهما في الاجتهاد المُعاصر؛ خاصّة وأغلب القضايا والمُستجدّات الّتي يُعالجها لا يُمكن التصدّي لها إلاّ بفهم الواقع فهما دقيقا؛ تُراعى فيها مقاصد التّشريع؛ باعتبارها نوازل جديدة لا تخضع لنصوص جزئيّة خاصّة؛ فالاجتهاد الجماعي قام أصلا على التكامل بين العلماء لفهم مُستجدّات الواقع فهما دقيقا؛ لتحقيق المقاصد الشرعية وفق ذلك الفهم.

الفرع الثاني: مقاصد الشريعة وفقه الواقع لا غنى عنهما في الاجتهاد المعاصر

تُعتبر مقاصد الشّريعة وفقه الواقع من العلوم الّتي يجب على المُجتهد المُعاصر الإلتفات إليها وتخصيص قدر كاف لها في منهج اجتهاده؛ وقد أشار إليها المتقدّمون وفصّل فيها القول المُتأخّرون وبيّن ضرورتها المُعاصرون؛ لما لها من فائدة عظيمة تُساعد المُجتهد في اجتهاده وتُنير له الطّريق وبها يحكم على صحّة اجتهاده.

ولذلك سيُبيِّن الباحث بشيء من التّفصيل ما المقصود بهما عند العلماء والمُتخصّصين؛ مع بيان أهمّيّتهما وضرورتها في الاجتهاد المُعاصر وفق ما يأتي:

أوّلا: مقاصد الشّريعة

١ - المفهوم اللّغوي:

المقصد مشتق من القصد؛ أي استقامة الطّريق، يُقال قصد يقصد قصدا؛ فهو قاصد.

ومنه قوله تعالى: ﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ﴾[١]؛ أي على الله تبيين الطريق المُستقيم والدّعاء إليه بالحجج والبراهين الواضحة، وطريقٌ قاصدٌ أي سهلٌ مُستقيمٌ، وسفرٌ قاصدٌ أي سهلٌ قريبٌ[٢].

ولذلك فمقاصد الشّريعة تُسهّل على المُجتهد الوُصول إلى الحكم وتُقرّبه له.

٢ - المفهوم الاصطلاحي:

تباينت تعاريف المتأخّرين للمقاصد؛ بناء على عدم استعمال المتقدّمين للمُصطلح في كتبهم، وعدم وُضوح ماهيتها فيها؛ إذ كانوا يستعملون مُصطلحات مُتقاربة ترجع في أذهانهم إلى مدلولٍ واحدٍ؛ سُمّي فيما بعدُ علمَ المقاصد، فمن هذه المُصطلحات؛ المصلحة والمعاني والعلّة والحكمة[٣].

إنّ عدم وُجود تعريف دقيق للمقاصد عند المُتقدّمين يرجع إلى وُجود تلك المفاهيم في أذهانهم واضحة جليّة، سهلة على أقلامهم، تلْمسها من خلال اجتهاداتهم في مُختلف الأحكام الفقهية[٤].

ومع مرور الزّمن بدأ علم المقاصد يتطوّر إلى أن أصبح علما قائما بذاته على يد العلاّمة الشّاطبي؛ حين ألّف كتابه (الموافقات)، وبعدها بدأت الدّراسات حوله تزيده وُضوحا وبيانا، ومعها بدأ استقرار مفهوم المقاصد شيئا فشيئا إلى أن تبلور على يد بعض العلماء والكُتّاب بالشّكل الّذي عليه اليوم.

ومن الأوائل الّذين عرّفوا المقاصد **الطّاهر بن عاشور**؛ حين عرّفها بقوله: (مقاصد التّشريع العامّة: هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التّشريع أو مُعظمها بحيث لا تختصّ مُلاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشّريعة)[٥].

يقصد ابن عاشور بهذا التّعريف المقاصد العامّة، أمّا الجزئيّة فقد عرّفها بقوله: (الكيفيات المقصودة للشّارع لتحقيق مقاصد النّاس النّافعة، أو لحفظ مصالحهم العامّة في تصرّفاتهم الخاصّة...)[٦].

---

[١] النحل، الآية ٩.

[٢] ابن منظور، **لسان العرب**، ج١١، ص ١٧٩.

[٣] الرّيسوني، أحمد، (١٤١٢هـ/١٩٩٢م). **نظرية المقاصد عند الإمام الشّاطبي**، (ط١)، بيروت: المؤسسة الجامعية للدّراسات، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص١٦- ٢٢.

[٤] الجندي، سميح عبد الوهاب، (د.ت). **أهميّة المقاصد في الشريعة الإسلامية وآثارها**، (د.ط)، الإسكندريّة: دار القمّة، دار الإيمان، ص ٢٨.

[٥] **مقاصد الشّريعة الإسلامية**، ص ٢٥١.

[٦] ابن عاشور، **مقاصد الشّريعة الإسلامية**،، ص ٤١٥.

وعرّفها **علاّل الفاسي** في تعريف عام بقوله: (المراد بمقاصد الشّريعة: الغاية منها، والأسرار الّتي وضعها الشّارع عند كلّ حكم من أحكامها)[١].

وعرّفها **الرّيسوني** بقوله: (هي الغايات الّتي وُضعت الشّريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد)[٢].

من خلال هذه التّعريفات يتبيّن أنّ المقاصد هي تلك الحكم والغايات والمعاني الّتي راعها الشّارع الحكيم عند تشريعه للأحكام في العقائد والعبادات والمُعاملات.

وهو المعنى الّذي ترجع إليه مُعظم من عرّف المقاصد من العلماء والكُتّاب[٣].

٣ - المقاصد العامّة للشّريعة:

إنّ النّصوص القرآنية والسّنّية الّتي تُعتبر المصدر الأصليّ لهذه الشّريعة تُشير بُجملها إلى أنّ الشّريعة الإسلامية جاءت لمصالح العباد في العاجل والآجل، فأحكامها كلّها مُعلّلة بجلب المصالح ودرء المفاسد.

يقول **العزّ بن عبد السّلام:** (والشّريعة كلّها مصالح، إمّا تدرأ مفاسد أو تجلب مصالح، فإذا سمعت الله يقول: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾** فتأمّل وصيّته بعد ندائه فلا تجد إلاّ خيرا يحثك عليه أو شرّا يزجرك عنه أو جمعا بين الحث والزّجر، وقد أبان في كتابه ما في بعض الأحكام من المفاسد حثّا على اجتناب المفاسد، وما في بعض الأحكام من المصالح حثّا على إتيان المصالح)[٤].

والمقصد العام من التّشريع كما يقول ابن عاشور هو حفظ نظام الأمّة واستدامة صلاحه، فكلّ ما يُؤدّي –إذن- إلى حفظ هذا النّظام ولا يُخالف نصّا شرعيّا قطعيّا أو قاعدة كليّة فهو مقصودٌ ومطلوبٌ في هذه الشّريعة.

يقول **ابن عاشور:** (إذا نحن استقرينا موارد الشّريعة الإسلامية الدّالة على مقاصدها من التّشريع، استبان لنا من كليّات دلائلها ومن جُزئيّاتها المستقراة أنّ المقصد العام من التّشريع فيها هو حفظ نظام الأمّة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه، وهو نوع الإنسان، ويشمل صلاحه صلاح عقله وصلاح عمله وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الّذي يعيش فيه)[٥].

---

[١] (١٩٩٣م). **مقاصد الشّريعة الإسلامية ومكارمها**، (ط٥)، دار الغرب الإسلامي، ص ٠٧.

[٢] **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، ص ١٥.

[٣] انظر ذلك في: الجندي، **أهمّيّة مقاصد الشريعة وآثارها**، ص ٢٨- ٣٣.

[٤] **القواعد الكبرى الموسومة بقواعد الأحكام في إصلاح الأنام**، (ط١)، (٢م)، (تحقيق: نزيه كمال حمّاد وعثمان جمعة ضميريّة)، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م، ج١، ص ١٤.

[٥] **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص ٢٧٣.

وقد سلك العلماء منذ القديم مسالك[١] لاستخراج هذه المقاصد من الأحكام الكثيرة الّتي تضمّنتها شريعة الله الخالدة، وهي تتنوّع بين مقاصد عامّة تتميّز بها مُجمل الأحكام، ومنها مقاصد جُزئيّة وراء كلّ حكم من أحكامها، كما أشار إلى ذلك ابن عاشور عند تعريفه المقاصد كما مرّ سابقا.

والمقاصد الّتي ترمي إليها الشّريعة ليست في مرتبة واحدة، فمنها الضّرورية[٢] والحاجية[٣] والتّحسينيّة[٤]، وهي مراتبٌ قطعيةٌ دلّ على اعتبارها استقراءُ[٥] أدلّة الأحكام الجزئيّة والكليّة.

يقول **الشّاطبي**: (إنّما الدّليل على المسألة ثابت على وجه آخر هو روح المسألة، وذلك أنّ هذه القواعد الثلاث، لا يرتاب في ثبوتها شرعا أحد ممّن ينتمي إلى الاجتهاد من أهل الشّرع، وأنّ اعتبارها مقصود للشّارع، ودليل ذلك استقراء الشّريعة والنّظر في أدلّتها الكليّة والجُزئيّة وما انطوت عليه من هذه الأمور العامّة على حدّ الاستقراء المعنوي الّذي لا يثبت بدليل خاصّ بل بأدلّة مُنضاف بعضها إلى بعض مُختلفة الأغراض ...)[٦].

---

[١] لمعرفة طُرق استخراج المقاصد انظر: العالم، يوسف حامد، (١٤١٥هـ/١٩٩٣مـ). **المقاصد العامّة للشريعة الإسلامية**، (ط١)، الرّياض: الدّار العالمية للكتاب الإسلامي، ص ١٠٩- ١٢٢، الرّيسوني، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، ص ٢٤١- ٢٥٦، ابن عمر، عمر بن صالح، (١٤٢٣هـ/٢٠٠٣مـ). **مقاصد الشريعة عند الإمام العز بن عبد السلام**، (ط١)، عمّان: دار النّفائس، ص ١٧٧- ٢١٠، ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص ١٨٩- ١٩٦.

[٢] المقاصد الضّرورية : (لابدّ منها في قيام مصالح الدّين والدّنيا بحيث إذا فُقدت لم تجر مصالح الدّنيا على استقامة بل على فساد وتهارج وفوت حياة وفي الأخرى فوت النّجاة والنّعيم والرّجوع بالخُسران المُبين)، الشّاطبي، **الموافقات**، ج٢، ص ١٧، ١٨.

[٣] المقاصد الحاجية: (فمعناها أنّها مُفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضّيق المُؤدّي في الغالب إلى الحرج والمشقّة اللاّحقة بفوت المطلوب؛ فإذا لم تُراع دخل على المُكلّفين –على الجُملة- الحرج والمشقّة؛ ولكنّه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المُتوقّع في المصالح العامّة)، الشاطبي، **الموافقات**، ج٢، ص ٢١.

[٤] المقاصد التّحسينية: (فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات؛ وتجنّب المدنّسات الّتي تأنفها العقول الرّاجحات ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق)، الشاطبي، **الموافقات**، ج٢، ص ٢٢.

[٥] الاستقراء هو كلّ استدلال يسير من الخاص إلى العام، وبهذا يشمل الدّليل الاستقرائي الاستنتاج العلمي القائم على أساس المُلاحظة، والاستنتاج العلمي القائم على أساس التجربة بالمفهوم الحديث للمُلاحظة والتّجربة.

وهو عند أرسطو كلّ استدلال يقوم على أساس تعداد الحالات والأفراد؛ ولذلك فهو عنده قسمان؛ كامل وناقص. أنظر: الصّدر، محمّد باقر، (١٤٠٦هـ/١٩٨٦مـ). **الأسس المنطقية للاستقراء**، (ط٥)، بيروت: دار التّعارف للمطبوعات، ص ١٣، ١٤.

أمّا في اللّغة فمعناه التّتبع؛ وهو ما قام به الشّاطبيّ في استدلاله على قطعية المقاصد؛ باتّباع جُزئيّات الشّريعة؛ واستنباط المقاصد من مجموعها (والمُعتمد أنّا استقرينا من الشريعة أنّها وُضعت لمصالح العباد استقراء لا يُنازع فيه الرّازي ولا غيره...وإذا دلّ الاستقراء على هذا؛ وكان في مثل هذه القضية مُفيدا للعلم؛ فنحن نقطع بأنّ الأمر مُستمرّ في جميع تفاصيل الشّريعة...)، **الموافقات**، ج٢، ص ١٢، ١٣.

[٦] **الموافقات**، ج٢، ص ٨١.

إنّ الشّريعة الإسلامية جاءت لتحفظ الضّرورات الخمس المتمثّلة في حفظ الدّين والنفس والنّسل والمال والعقل، وحفظها قد ثبت قطعا لا يرقى فيها جدال.

يقول **الشاطبي**: (ومجموع الضّروريّات خمسة وهي: حفظ الدّين والنّفس والنّسل والمال والعقل؛ وقد قالوا: إنّها مُراعاة في كلّ ملّة)[١].

إنّ الأدلّة القرآنية والسنيّة الّتي تُبيّن ذلك كثيرة عديدة، فكلّ مقصد من هذه المقاصد تُشير أدلّةٌ جزئيّةٌ كثيرةٌ على اعتبارها من جانب الوُجود والعدم، ممّا يُعطي دلالة قاطعة على أنّ المقاصد في الشّريعة الإسلامية يجب على المُجتهد مُراعاتها في اجتهاده، فكلّ اجتهاد يُؤدّي إلى هدم مقصد من مقاصدها العامّة فليس مُعتبر أصلا، وكلّ اجتهاد يُؤدّي إلى حفظ مقصد من مقاصدها هو مطلوب شرعا.

وبعد أن عرفنا أنّ للشريعة الإسلامية مقاصدَ[٢]، نبيّن بعد هذا أهمّيتها بشكل خاصّ في الاجتهاد المُعاصر الّذي يتطلّب النّظر إلى هذا العلم؛ فبه تبقى شريعة الله صالحة لكلّ زمان ومكان.

٤ - أهمّيّة مقاصد الشّريعة في الاجتهاد المُعاصر:

قُلنا إنّ علم المقاصد أحوج ما يكون إليه المُجتهد في عصرنا، الّذي شهد ويشهد تحوّلات وقضايا ونوازل ومُستجدّات عديدة، لا تحتملها النّصوص الجُزئيّة الخاصّة، لذلك لا مناص من اللّجوء إلى الأحكام العامّة والمقاصد الشّرعية في بيان الحكم الشّرعيّ لمثل هذه المسائل، وهو ما أشار إليه **ابن عاشور** حين ذكر أنّ الاجتهاد يقع في الشّريعة على خمسة أوجه، وذكر منها الحُكم على فعلٍ أو حادثٍ للنّاس لا يُعرف حُكمه فيما لاح للمُجتهدين من أدلّة الشّريعة، وهذا النّوع تلحقه مُعظم المسائل الجديدة في عصرنا، وأشار إلى أنّ المقاصد أحوج ما يكون إليها الفقيه في هذا النوع بقوله: (فالفقيه بحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة في هذه الأنحاء كلّها، أمّا النّحو الرّابع [يقصد النّوع الّذي ذكرناه] فاحتياجه فيه ظاهر، وهو الكفيل بدوام أحكام الشّريعة الإسلامية للعُصور والأجيال الّتي أتت بعد عصر الشّارع، والّتي تأتي إلى انقضاء الدّنيا)[٣].

---

[١] **المصدر نفسه**، ج٢، ص ٢٠.

[٢] قد اجتهد السّابقون في استخراج المقاصد المُعتبرة شرعا، والباب مفتوح لاستخراج غيرها، ما دامت الحياة دائمة التّطوّر ومُتجدّدة، وهو ما تُشير إليه بعض الدّراسات المُعاصرة في اعتبار مقاصد لم يُشر إليها السّابقون، وهذا ما توصّل إليه الرّيسوني في خاتمة كتابه (**نظرية المقاصد عند الإمام الشّاطبي**) حين دعا إلى إعادة النّظر في حصر الضّروريات في الخمس المعروفة بقوله: (لأنّ هذه الضّروريات أصبحت لها -بحق- هيبة وسُلطان، فلا ينبغي أن نحرم من هذه المنزلة بعض المصالح الضّرورية الّتي أعلى الدّين شأنها، والّتي قد لا تقلّ أهمّيّة وشمولية عن بعض الضّروريات الخمس، مع العلم أنّ هذا الحصر اجتهاد، وأنّ الزّيادة على الخمس أمر وارد منذ القديم كما رأينا...)، انظر خاتمة الكتاب ص ٣١٤.

[٣] **مقاصد الشّريعة الإسلامية**، ص ١٨٤.

من هنا تبرز أهمّيّة المقاصد للمُجتهد في الاجتهاد المُعاصر الّتي نُجملها في النّقاط الآتية:

الابتعاد عن التّخبّط والاضطراب، والأقوال الشّاذة المنافية والمُجافية لمقاصد الشّرع وغاياتـــه، وعدم العجز أمام المسائل المُستعصية[١].

تُساعد المُجتهد على معرفة دلالات الألفاظ وفهم النّصوص واستنباط الأحكام منها[٢].

هي الملاذ في إيجاد الحلول لمُختلف النّوازل والمُستجدات والمشاكل المُعاصرة الّتي تعيش فيهـــا مُعظم المُجتمعات في مُختلف مجالات الحياة الفردية والاجتماعية والاقتصادية والعسكرية والتكنولوجية والتّشريعية وغيرها[٣].

يقول **الزّبداني:** (وليس ثمّة شكٌّ، في أنّ باب الاجتهاد المقاصدي يبقى مطلوبا ومُهمّا ومفتوحا، ما دامت حركة المجتمعات في تطوّر وتفاعل ونموّ وتبدّل وتغيّـــر في المـــصالح والمشكلات المُستجدّة، فالاجتهاد المقاصدي يبقى هو الملاذ الّذي يُلجأ إليه لمُعالجة نوازل الحياة ووقائعها الجديدة، ويبقى هو الدّليل على خُلود هذا الدّين، وقُدرته على التّفاعـــل والاستجابة لمُتجدّدات العصر وحاجاته)[٤].

تُساعد على تتريل الحكم في الواقع؛ لأنّ الأحكام المبنية على المـــصالح المُتغيّـــرة إن لم يُـــراع المُجتهد المقاصد فيها؛ فإنّه يُفسد أكثر ممّا يُصلح[٥].

يقول **السّعدي:** (...ومُحتاج إليهـــا [المقاصـــد] في تتريـــل النّـــصوص علـــى الحوادث،وهذا الجانب الأخير وهو علاقة المقاصد بفقه الواقع، من فُروعه تغيّر الحُكـــم بتغيّر المصلحة الّتي بُني عليها)[٦].

---

[١] الزبداني، عمر، (٢٠٠٢مـــ). **الاجتهاد المقاصدي وأثره في الفقه الإسلامي المُعاصر**، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة دمـــشق، سورية، ص ٥٢، الرّيسوني، **نظرية المقاصد عند الإمام الشّاطبي**، ص ٢٩٢.

[٢] الخادمي، نور الدّين بن مختار، (١٤١٩هـــ/١٩٩٨مـــ). **الاجتهاد المقاصدي** –حجيّته، ضوابطه، مجالاتـــه-، (ط١)، قطـــر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، ج١، ص ٥٨.

[٣] ابن عمر، **مقاصد الشريعة عند الإمام العزّ بن عبد السّلام**، ص ٥٣٢، الجُندي، **أهمّيّة المقاصد في الـــشّريعة الإســـلامية وآثارهـــا**، ص ١٣٣.

[٤] **الاجتهاد المقاصدي وأثره في الفقه الإسلامي المُعاصر**، ص ٥٣.

[٥] جحيش، بشير بن مولود، (١٤٢٤هـــ/٢٠٠٣مـــ). **الاجتهاد التتريلي**، (ط١)، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ص ٨٣.

[٦] السعدي، أحمد محمّد سعيد، (٢٠٠٢مـــ). **شروط المُجتهد ومدى توافرها في الاجتهاد المُعاصر**، رسالة ماجستير غـــير منـــشورة، جامعة دمشق، كلية الشريعة، سورية، ص ٢٤٢.

هي السّبيل في اعتبار الحيل الشرعية من عدم اعتبارها، فإذا كانت الحيلة تُفوّت المقصد الشّرعيّ بالكامل، فهذه حيلة لا تجوز شرعا، كمن يهب ماله قبل بُلوغ الحول بيومين للهروب من الزّكاة.

أمّا إذا كانت الحيلة تُعطّل أمرا مشروعا إلى أمر مشروع آخر؛ فهذه جائزة كمن يتّجر بماله هروبا من الزّكاة، فالمقصد الشّرعيّ هنا لم يُفوّت؛ لأنّ المصلحة الشّرعية انتقلت من نفع الفقير إلى تحريك المال، ومن زكاة المال إلى زكاة التّجارة.

وقد فصّل القول في الحيل بالنّظر إلى مقاصد الشّريعة ابن عاشور، وجعلها خمسة أنواع، اكتفينا بمثالين للاستشهاد[١].

هي السّبيل إلى فهم الجُزئيّات في إطار الكليّات، لأنّ الاعتماد على الجُزئيّات دون مُراعاةٍ للكليّات يُؤدّي إلى عدم تحقيق المقاصد العامّة للشّريعة، وأخذ الكليّات دون مُراعاةٍ للجُزئيّات يُؤدّي إلى إهمال النّصوص، لذلك فالأصوب فهم النّصوص في إطار الكليّات، مع اعتبار مقاصدها من غير جمود عليها أو تعطيل لها، وهو الاتجاه (الأقرب للصحّة والأليق بمنظومة الشّرع ومُقرّرات العقل ومُتطلبات الواقع ومصالح النّاس)[٢].

تُساعد المُجتهد على معرفة مراتب الأحكام الشّرعية بحسب المقصود منها، هل هي من رُتبة الضّروريّات أم الحاجيات أم التّحسينيّات، ومنه مُراعاة هذا التّرتيب في تتريل الأحكام في الواقع[٣].

التوفيق بين خاصيتي الأخذ بظاهر النّص والالتفات إلى روحه ومدلوله على وجه لا يخلّ فيه المعنى بالنّص ولا العكس؛ لتجري الشّريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض[٤].

هذه هي مُعظم النّقاط الّتي من خلالها يتبيّن أنّ المقاصد لها دور مهمّ في توجّه الاجتهاد المُعاصر وضبطه وفق القواعد العامّة للشّريعة الإسلامية، وفي ضبط تسيير الحياة الفردية والاجتماعية والاقتصادية للمُجتمعات[٥].

---

[١] انظر التّفصيل في كتابه: **مقاصد الشّريعة الإسلامية**، ص ٣٥٣- ٣٦٤.

[٢] الخادمي، **الاجتهاد المقاصدي**، ج١، ص ٤٠.

[٣] جحيش، **الاجتهاد التتريلي**، ص ٨٣.

[٤] الخادمي، **الاجتهاد المقاصدي**، ج١، ص ٥٩.

[٥] تناولها عمر بن صالح بشيء من التّفصيل في كتابه (**مقاصد الشّريعة الإسلامية عند الإمام العزّ بن عبد السّلام**)، واكتفينا هنا بما له علاقة بموضوع الدّراسة وهو الاجتهاد، انظر: ص ٥٣١- ٥٣٦.

بعد هذا نأتي إلى القدر الّذي ينبغي للمُجتهد أن يتحصّل عليه من هذا العلم، وأقوال العلماء فيه.

٥- القدر المعرفي المطلوب من المقاصد في الاجتهاد المعاصر:

إنّ القدر المعرفي لهذا العلم للمُجتهد، اختلفت أنظار العلماء فيه قبل الشّاطبي، فمنهم من يكتفي بذكر أهميّتها في الاستنباط ومنهم من أوجب اعتبارها والنّظر إليها عند الاجتهاد، ومنهم من يطلب التّوسّع فيها بشكل كبير حتّى حصر شروط الاجتهاد فيها، ومنهم من يُبيّن ارتباط الشّريعة بالمقاصد إشارة منه إلى أهميّتها في الاجتهاد.

ومن هذا القبيل ما قاله **علي بن عبد الكافي السّبكي** حين عدّد شروط المُجتهد؛ ومنها: (أن يكون له من الممارسة والتّتبّع لمقاصد الشّريعة ما يكسبه قوّة يفهم منها موارد الشّرع من ذلك، وما يُناسب أن يكون حكما لها في ذلك المحل، وإن لم يُصرّح به...)[١].

وكذا **الشّاطبيّ**، الّذي حصر شروط المُجتهد فيها بقوله: (إنّما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتّصف بوصفين، أحدهما: فهم مقاصد الشّريعة على كمالها، والثاني: التمكّن من الاستنباط بناء على فهمه فيها)[٢].

أمّا **ابن القيّم** عند حديثه عن ضرورة المقاصد للمُجتهد- فقال: (فإنّ الشّريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد)[٣].

إنّ هذه النّصوص المنقولة من بعض العلماء وغيرها كثيرٌ، يُعطي صورة واضحة على أنّ علم المقاصد جُملةً مطلوبٌ لمارس الاجتهاد في عصرنا؛ أمّا ما نُقل عنهم من تسهيلٍ في تحصيله أو تشديدٍ، ففيه سعةٌ للمجتهدِ فيأخذ منها ما يُؤدّي المقصود والغرض من الاجتهاد.

وقد ذهب **القرضاوي** إلى أنّ علم المقاصد ليس شرطا لبُلوغ الاجتهاد، وإنّما شرطا لصحّته[٤]، واستدلّ بما ذهب إليه بما يلي[٥]:

---

[١] **الإبهاج في شرح المنهاج**، ج١، ص ٠٨.

[٢] **الموافقات**، ج٥، ص ٤١، ٤٢.

[٣] **إعلام الموقّعين**، ج٣، ص ٠٣.

[٤] يظهر الفرق بين جعل علم المقاصد شرطا لبلوغ الاجتهاد وجعله شرطا لصحّته أنّ المجتهد إذا اعتبر المقاصد في اجتهاده فاجتهاده صحيحا و لم لم يبلغ درجة المجتهد المُطلق بالشروط الّتي وضعها العلماء، وكذا إذا اعتبرنا المقاصد شرطا لبلوغ الاجتهاد فإنّ من لم يتمكّن في علم المقاصد لا يُمكن اعتباره مُجتهدا، فليس له الخوض في استنباط الأحكام.

[٥] **الاجتهاد في الشّريعة الإسلامية**، ص ٥٧، ٥٨.

حديث الرّسول ﷺ ﴿ لا يُصليّن أحد العصر إلاّ في بني قُريظة ﴾[١]، فقد أخـــذت مجموعـــة مـــن الصّحابة ﵃ الحديث على ظـــاهره و لم يُصلّوا العصر حتّى وصلوا بني قُريظة بعد خروج وقتها، وقد علم الرّسول ﷺ منهم ذلك و لم يُعنّفهم.

قد ثبت وُصول درجة الاجتهاد كثيرٌ من علماء الظّاهرية وبعض الشّيعة والمعتزلة، وهم مـــع ثبوت الوصف لهم، يُنكرون تعليل الأحكام والقياس.

إنّ ما استدلّ به القرضاوي على عدم اعتبار مقاصد الشّريعة شرطا لبلوغ درجـــة الاجتـــهاد يُمكن الاعتراض عليه بما يأتي[٢]:

إنّ نفي اعتبار المقاصد لدى أصحاب رسول الله ﷺ؛ يُؤدّي أصلا إلى التّشكيك في اعتبار هذا الأصل في الاستدلال، ولأصبح لا مكانة له في صحة الاجتهاد ولا إيقاعه ولا ملكته، لأنّ أوّل طريق لاعتبار أصول الاستدلال هو مُعاملة الصّحابة ﵃ مع النّصوص الشّرعية.

إنّ الخلاف الحاصل بين الصّحابة ﵃ في المسألة ناجم عن تعارض دليلين، الأوّلُ الأمرُ بالصّلاة في وقتها، والثّاني أمره ﷺ بالصّلاة في بني قُريظة، ولكلّ وجهة نظر في الترجيح، وكلاهما مُطبّقٌ لأمر رسول الله ﷺ في عمومٍ وخصوصٍ.

إنّ أمر الرّسول ﷺ بالصّلاة في بني قُريظة، يُحتمل أن يكون المقـــصد منـــه الحـــثّ علـــى الإســـراع، وبالتّالي حصـــل لديهم شـــكٌّ دفَعَهم بالأخذ بظاهر الـــنصّ، لا أنّهـــم لم يفهموا مقاصد الشّرع.

ولذلك فالأوْلى عدُّ علم المقاصد شرطا لبُلوغ درجة الاجتهاد في عصرنا الحاضر، كما ذهـــب إلى ذلك مُعظم العُلماء؛ ولما بينّاه من أهميّة هذا العلم في الاجتهاد المُعاصر[٣].

أمّا القدر المعرفي منه، فمطلوب من المُجتهد قدر ما يضبط به القواعد العامّة للشّريعة الإسلامية، وما يندرج تحتها من معرفةٍ بمراتبها وأنواعها وطُرق معرفتها، وليس المطلوب –في نظرنا- منها ما وصل إليه الشّاطبيّ فيها، لأنّ هذا يكون عائقا أمـــام الاجتهاد الّذي نحن بحـــاجة إليه، خاصّة في عصرنا الذي لا سبيل إلى حلّ مُشكلاته إلاّ بالاجتهاد.

---

[١] أخرجه البخاري في صحيحه بشرح **عمدة القاري شرح صحيح البخاري** للعيني كتاب المغازي، باب مرجع النّبيّ ﷺ من الأحـــزاب ومخرجه على بني قريظة...، رقم الحديث (٤١١٩)، ج١٧، ص ٢٥٣.

[٢] السّعدي، **شروط المجتهد ومدى توافرها في الاجتهاد المعاصر**، ص ٢٣٧.

[٣] انظر أهميّة مقاصد الشّريعة في الاجتهاد المعاصر، ص ١٨٥- ١٨٧ من هذه الرّسالة.

ثانيا: فقه الواقع

١ - المفهوم اللّغوي لفقه الواقع:

لمعرفة مدلول (فقه الواقع) في اللّغة يستلزم معرفة مدلول مفرداته لغة باعتباره مُصطلحا مُركّبا.

فقه:

الفقه هو العلم بالشّيء والفهمُ له؛ يُقال فَقِهَ الشيء: عَلِمه، وفقّهَه وأفْقهه: علّمه، ورجلٌ فقيه: عالمٌ، وكلّ عالم بشيء فهو فقيه، وغلُب تسمية العلم الشّرعي به؛ لسيادته وشرفه وفضله على سائر أنواع العلم(١).

واقع: لم يرد في المعاجم اللّغوية أيّ إشارة إلى كلمة (واقع) بالمعنى الّذي نُريده هنا، ولعلّ الأمر يرجع إلى جِدَةِ المُفردة؛ إلاّ أنّ **المُعجم الوسيط** جاءت الإشارة فيه إلى كلمة (واقعية).

وتعني في الفلسفة: (مذهب يلتزم فيه التصوير الأمين لمظاهر الطبيعة والحياة كما هي؛ وكذلك عرض الآراء والأحداث والظروف والمُلابسات دون نظر مثاليّ؛ أو مذهب أدبيّ يعتمد على الوقائع ويعني بتصوير أحوال المُجتمع)(٢).

ولعلّ هذا هو المعنى الّذي يُراد بفقه الواقع في المعنى الاصطلاحي؛ كما سيأتي.

٢ - المفهوم الاصطلاحي لفقه الواقع

يُعتبر فقه الواقع من المُصطلحات الجديدة؛ ولذلك قلّ من تعرّض لهذا المُصطلح بالتّعريف والبيان، وقد حاول بعض المُعاصرين ذلك؛ منهم الألباني والقرضاوي وعمر عبيد حسنة وأحمد بوعود؛ إلاّ أنّ وجهات نظرهم اختلفت وتباينت بشكل دقيق واتّفقت بشكل كبير في مفهومه العام لما يحمله المُصطلح من دلالات مُختلفة.

وهو مُصطلح مُركّب يجمع بين كلمة (فقه)، وكلمة (واقع)، فالمُراد هنا بكلمة (فقه) المعنى اللّغوي وليس الاصطلاحي؛ ولذلك نكتفي بمعرفة مدلول كلمة (واقع) عند أهل الاختصاص دون كلمة (فقه).

تباينت وُجهات نظر المُعاصرين في المقصود من كلمة (واقع)، إلاّ أنّ من قدّم لها تعريفا حقيقيّا –في نظر الباحث- هو **عبد المجيد النّجار** في كتابه (في فقه التديّن فهما وتنزيلا)، إذ جاء

---

(١) ابن منظور، **لسان العرب**، ج١٠، ص ٣٠٤، ٣٠٥.

(٢) إبراهيم أنيس وآخرون، ج٢، ص ١٠٥١.

فيه قوله: (نعني بالواقع ما تجري عليه حياة النّاس في مجالاتها المُختلفة، من أنماط في المعيشة، وما تستقرّ عليه من عادات وتقاليد وأعراف، وما يستجدّ فيها من نوازل وأحداث)[١].

وعلى ذلك جاءت بعض التّعاريف لفقه الواقع انطلاقا من هذا المفهوم لكلمة واقع، فكانت كالآتي:

يرى **القرضاوي** أنّ فقه الواقع (مبنيّ على دراسة الواقع المعيش، دراسة دقيقة مُستوعبة لكل جوانب الموضوع، مُعتمدة على أصحّ المعلومات وأدقّ البيانات والإحصاءات)[٢].

ويُعرّفه **الألبانيّ** بقوله: (هو الوقوف على ما يهمّ المسلمين ممّا يتعلّق بشؤونهم أو كيد أعدائهم؛ لتحذيرهم والنهوض بهم واقعيا لا كلاما نظريا، أو انشغالا بأفكار الكفار وأنبائهم...أو إغراقا بتحليلاتهم وأفكارهم)[٣].

ويُعرّفه **أحمد بوعود** بقوله: (هو الفهم العميق لما تدور عليه حياة النّاس وما يعترضها وما يُوجّهها)[٤].

من خلال هذه التعريفات الثّلاث يُمكن أن نقول أنّ فقه الواقع هو العلم الّذي يُشخّص الحياة الّتي يقوم عليها النّاس في مُختلف المجالات السّياسية والاقتصاديّة والاجتماعيّة وغيرها، وما يطرأ عليه -الواقع- من مُتغيّرات ومُستجدّات بين الفينة والأخرى.

ولا يُمكن فهم الواقع إلاّ بإدراك البيئة الطّبيعية[٥] وفقه الحركة الاجتماعية[٦] وسبر أغوار النّفس البشرية[٧].

إنّ السّبيل إلى فهم الواقع المُعاصر لا يُمكن أن يكون إلاّ من خلال معرفة ما يُسمّى اليوم العلوم

---

[١] (د.ت). **في فقه التّدين فهما وتنزيلا**، (ط١)، قطر: رئاسة المحاكم والشؤون الدينية، ص ١١١.

[٢] يوسف، (١٤١٢هـ/١٩٩٢م). **أولويات الحركة الإسلامية القادمة**، (ط٤)، القاهرة: مكتبة وهبة، ص ٢٦.

[٣] محمّد ناصر الدّين، (١٤٢٢هـ). **سؤال وجواب حول فقه الواقع**، (ط٢)، عمّان: المكتبة الإسلامية، ص ٢٩، ٣٠.

[٤] (١٤٢١هـ/٢٠٠٠م). **فقه الواقع أصول وضوابط**، (ط١)، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ص ٤٥،٤٤.

[٥] يُقصد بالبيئة الطّبيعيّة كلّ ما يتعلّق بالمنطقة الّتي يعيش فيها الإنسان من تكوين وموقع جغرافي وتضاريس وما يُحيط بها من ظروف طبيعية ومناخية. انظر: أحمد بُوعود، **فقه الواقع أصول وضوابط**، ص ٤٦-٥٣.

[٦] يُقصد بالحركة الاجتماعية كلّ العلاقات الّتي تربط الإنسان بأخيه الإنسان، أيّا كان نوعها دينية أو اقتصادية أو سياسية أو عائلية أو ثقافية أو غيرها، والعوامل الّتي تُؤثّر في الحركة الاجتماعية أربعة هي: الوراثة، والتراث الاجتماعي (اللّغة، العادات والتقاليد والعرف، الثقافة)، والدّين، والبيئة. انظر: احمد بوعود، **فقه الواقع أصول وضوابط**، ص ٥٣-٦٢.

[٧] لأنّه المحور الّذي يدور عليه الواقع، منه يبدأ وإليه ينتهي، ولا يُمكن حديثٌ عن واقعٍ بدون إنسانٍ أو إنسانٌ بدون واقعٍ، والخصائص الّتي تشترك فيها الإنسانية بصفة عامّة هي: الإنسان عبارة عن جسد وروح، وُجود الإرادة الحرّة فيه المتمثّلة في نزعات الخير والشرّ الّتي يتميّز بها، قُدرته على التّعلّم وطلب المعرفة، تكريم الله سُبحانه وتعالى له وتفضيله على كثير من مخلوقاته جلّ وعلا. انظر: أحمد بُوعود، **فقه الواقع أصول وضوابط**، ص ٦٢-٦٥.

الاجتماعية والإنسانية[١]، من هنا –إذن- تأتي أهمّيّة هذه العلوم في تشخيص الواقع ومعرفته حقّ المعرفة؛ الّذي يُعتبر محلّ الحكم الشرعيّ.

يقول **عمر عبيد حسنة**: (ولعلّ الأخطر من ذلك...التوقف المُذهل في إطار العلوم الاجتماعية والإنسانية، وهي الأدوات والآليات الضّرورية لفهم الواقع وإدراك أبعاد الإنسان والتعرف على مفاتيح شخصيته وطرائق تفكيره والأسباب الحقيقية الكامنة وراء مُشكلاته وهو محلّ الحكم الشرعي)[٢].

٣- مشروعية فقه الواقع:

يستمدّ فقه الواقع مشروعيّته من خلال المنهج القُرآنيّ في تعامله مع الأخبار الواردة فيه، ومن سيرة الرّسول ﷺ والصّحابة رضي الله عنهم.

وسنورد هنا ثلاثة نماذج للاستشهاد لا غير -فهي في الحقيقة أكثر من أن تُحصى، وقد انفردت بعض الكتابات بذلك[٣]- يتبيّن من خلالها أنّ النّظر إلى الواقع واعتباره؛ كان منهج الوحي والرّسول ﷺ والصّحابة رضي الله عنهم في تعاملهم مع الحوادث والنّوازل.

أ- من القرآن:

إنّ ما يُبيّن أنّ القرآن الكريم كان يتعامل مع الواقع، تشريعاتُه الّتي كانت تخضع لُمتغيّرات الواقع، وسياسة التّدرّج واضحة جليّة فيها، وخيرُ مثالٍ على ذلك؛ التشريعات المكيّة والمدنيّة، فما شُرّع في مكّة كان استجابة لما يحصل في واقع الحياة المكيّة، وما شُرّع في المدينة كان استجابة لما وصلت إليه الدّعوة الإسلامية من تقدّم وانتشار.

فمن بين التّشريعات فرضُ القتال على المُسلمين، فقد كان تشريعه في المدينة رغم إلحاح الصّحابة رضي الله عنهم النّبيّ ﷺ بالقتال عندما كانوا في مكّة، فلم يستجب لهم.

روى عمرو بن دينار عن عكرمة عن ابن عبّاس أنّ عبد الرّحمن بن عوف وأصحابا له كانت أموالهم بمكّة، فقالوا: يا رسول الله كُنّا في عزٍّ ومنعة ونحن مُشركون، فلمّا آمنّا صرنا أذلاّء، فقال: ﴿ إنّي أُمرت بالعفو فلا تُقاتل القوم ﴾[٤].

---

[١] يُقصد بها العلوم الّتي تدرس الإنسان من النّاحية النّفسية والاجتماعية والاقتصادية والسّياسية والتاريخية والقانونية والأدبية والتّربوية وغيرها.

[٢] (١٤١١هـ/١٩٩٠م). **تأملات في الواقع الإسلامي**، (ط١)، بيروت: المكتب الإسلامي، ص ٢٠.

[٣] انظر ذلك مثلا في: أحمد بوعود، **فقه الواقع أصول وضوابط**، حيث خصّص جزءا كبيرا في كتابه بيّن فيه أنّ فقه الواقع كان منهج القرآن والرّسول ﷺ والصّحابة رضي الله عنهم في تعاملهم مع مُتطلّبات الحياة، ص ٩٠- ١٤٢.

[٤] أخرجه الحاكم في **المستدرك**، كتاب الجهاد، وقال: (هذا حديث صحيح على شرط مُسلم ولم يُخرجاه)، ج٢، ص ٦٦، ٦٧.

ب- من سيرة الرّسول ﷺ:

إنّ سيرة الرّسول ﷺ تبيّن أنّ التّعامل مع الواقع هو سمة منهجه ﷺ، والأمثلة على ذلك كثيرة، نأخذ واحدا منها؛ المُتمثّل في أجوبته المُتعدّدة لسُؤال واحد؛ ممّا أفادته الرّوايات المروية عنه ﷺ.

ومن هذه الأسئلة، أيّ المسلمين خير؟ فقد سُئل عدّة مرّات فكانت الإجابة منه ﷺ مُختلفةً، تختلف باختلاف السّائلين والمناسبات والأحوال.

فسُئل مرّة؛ أيّ المسلمين خير؟ قال: ﴿ خير المسلمين من سلم المُسلمون من لسانه ويده ﴾[(١)].

وسُئل أخرى، أيّ النّاس أفضل؟ فقال: ﴿ رجل يُجاهد في سبيل الله بماله ونفسه ﴾، قال: ثمّ من؟ قال: ﴿ مُؤمن في شعب من الشعاب يعبد الله ربّه ويدْع النّاس[(٢)] من شرّه ﴾[(٣)].

فهنا اختلفت إجابة الرّسول ﷺ لسُؤال واحد، من مؤمنٍ يُجاهد في سبيل الله وآخر في شعبٍ من الشّعاب إلى من سلم النّاس من لسانه ويده.

ج- من سيرة الصّحابة ﷺ:

ومن سيرة الصّحابة ﷺ نأخذ ما فعله مُعاذ بن جبل لمّا بعثه النبيّ ﷺ إلى اليمن لجمع الزّكاة، وما فعله عليّ بن أبي طالب ﷺ في عهده من تضمينه الصنّاع.

١- لمّا أرسل النّبيّ ﷺ معاذ بن جبل ﷺ لليمن لجمع الزّكاة، فلم يجد عندهم مالا، قال لهم: (ائتوني بخميس أو لبيس آخذه منكم مكان الصّدقة، فإنّه أهون عليكم وخير للمُهاجرين بالمدينة)[(٤)].

٢- لمّا فسد الزّمان في عهد عليّ ﷺ عمد إلى تضمين الصنّاع لِما يكون في أيديهم من أموال؛ إذا قصّروا في حفظها و لم يُقدّموا بيّنة تُثبت خلاف ذلك، وقال قولته المشهورة: (لا يصلح النّاس إلاّ ذلك)[(٥)].

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه بشرح **إكمال المعلّم بفوائد مُسلم** للقاضي عيّاض، كتاب الإيمان، باب بيان تفاضل الإسلام وأي أموره أفضل، رقم الحديث (٤٠)، ج١، ص ٢٧٦، وأخرجه البخاري في صحيحه بشرح **عمدة القاري شرح صحيح البخاري** للعيني بلفظ: (المُسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده والمُهاجر من هجر ما نهى الله عنه)، كتاب الإيمان، باب المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده، رقم الحديث (١٠)، ج١، ص ٢١٤.

(٢) لعلّ الأصوب -والله أعلم- (للنّاس)؛ لأنّ المعنى لا يستقيم كما هو وارد به في المتن.

(٣) أخرجه مسلم، كتاب الإمارة، باب فضل الجهاد والرباط، رقم الحديث (١٨٨٨)، **إكمال المعلم بفوائد مُسلم**، ج٦، ص ٣١٠.

(٤) أخرجه البخاري، كتاب كتاب الزكاة، باب زكاة العَرض، **عمد القاري شرح صحيح البخاري**، ج٩، ص ٠٥.

(٥) أخرجه البيهقي في **سننه الكبرى** بلفظ: فيما أجاز لي أبو عبد الله الحافظ روايته عنه عن أبي أنبأ الربيع بن سليمان عن الشافعي قال: قد ذهب إلى تضمين القصار شريح؛ فضمّن قصارا احترق [أحرقوا] بيته، فقال: تضمني وقد احترق بيتي، فقال شريح: أرأيت لو احترق بيته كنت تترك له أجرك، أخبرنا بهذا عنه بن عيينة، قال الشافعي: ثمّ وقد روى من وجه لا يثبت أهل الحديث مثله أنّ عليّ بن أبي طالب ضمن الغسال والصناع وقال: (لا يصلح النّاس إلاّ ذلك)، رقم الحديث (١١٤٤٤)، ج٦، ص ١٢٢، ورواه ابن أبي شيبة في **مُصنّفه**؛ =

وما فعلا ذلك إلاّ اعتبارا للمقاصد وتعاملا مع الواقع، حفاظا على مصلحة الأمّة.

٤ - دعوة المُعاصرين إلى اعتبار فقه الواقع في الاجتهاد:

ازدادت في الآونة الأخيرة الدّعوة إلى اعتبار فقه الواقع في الاجتهاد؛ خاصّة بعد أن أفرزت الحياة المعاصرة عدّة قضايا ونوازلَ؛ عجز الموروث الفقهيّ القديم على إيجاد حلول لها؛ ممّا أدّى ببعض المفكّرين والمُثقّفين إلى ضرورة النّظر إلى العلوم الاجتماعية والإنسانية لتكون خيرَ معينٍ على الاجتهاد المُعاصر في مثل هذه القضايا الّتي تخضع للواقع؛ أكثر منها إلى النّظرة المُجرّدة.

وقد كان **ابن القيّم** من المتأخّرين أوّل من أشار إلى أهميّة فقه الواقع للمُفتي والقاضي حين نقل عن الإمام أحمد –رحمه الله- الخصال الّتي ينبغي أن يتّصفا بها حين قال: (...والخامسة: معرفة النّاس)[١].

وأعقبه بقوله: (فهذا أصل عظيم يحتاج إليه المُفتي والحاكم (القاضي)، فإن لم يكن فقيها فيه، فقيها في الأمر والنّهي، ثمّ يُطبّق أحدهما على الآخر؛ وإلاّ كان ما يُفسد أكثر ممّا يُصلح، فإنّه إذا لم يكن فقيها في الأمر، له معرفة بالنّاس؛ تصوّر له الظّالم بصورة المظلوم وعكسه، والمُحقّ بصورة المُبطل وعكسه، وراج عليه المكر والخداع والاحتيال...بل ينبغي له أن يكون فقيها في معرفة مكر النّاس وخداعهم واحتيالهم وعوائدهم وعُرفياتهم، فإنّ الفتوى تتغيّر بتغيّر الزّمان والمكان والعوائد والأحوال[٢] وذلك كلّه من دين الله)[٣].

ومن المُعاصرين القرضاوي وحسن الترابي وعبد المجيد النّجّار وعمر عبيد حسنة وقطب سانو وغيرهم، ونورد هنا قولين من خلالهما تظهر ضرورة فقه الواقع في الاجتهاد المُعاصر.

يقول **القرضاوي**: (وأكثر من ذلك أن نقول: إنّ على المُجتهد أن يكون مُلمّا بثقافة عصره، حتّى لا يعيش منعزلا عن المُجتمع الّذي يعيش فيه ويجتهد له، ويتعامل معه.

= عن حاتم بن إسماعيل عن جعفر عن أبيه عن عليّ أنّه كان يُضمّن القصّار والصواغ، وقال: (لا يصلح إلاّ ذلك)، رقم الحديث (٢١٠٥١)، ج٤، ص ٣٦٠.

[١] **إعلام الموقعين**، ج٤، ص ١٩٩.

[٢] هنا أصاب ابن القيّم –رحمه الله- حين عبّر عن القاعدة (الأحكام تتغيّر بتغيّر الزّمان والمكان)، بقوله: (الفتوى تتغيّر بتغيّر الزّمان والمكان) إشارة منه إلى أنّ الفتوى هي الّتي تتغيّر وليس الحكم؛ لأنّ الحكم ثابت بالنّسبة للملابسات الّتي استنبط فيها، وإنّما تغيّرت الفتوى بناء على التغيّر النّاشئ فيما استند فيه المُجتهد في اجتهاده في المسألة من مصلحة أو عُرف، ونُشير إلى أنّ هذه القاعدة ليست على إطلاقها؛ وإنّما مُتعلّقة بالأحكام المبنية على المصالح والأعراف المُتغيّرة. أنظر البوطي، **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية**، ص ٢٨٠-٢٩٢. وقد أورد القرضاوي تعليقا لطيفا حول صيغة القاعدة في كتابه (**شريعة الإسلام صالحة للتطبيق في كلّ زمان ومكان**)، (د.ط)، دار الصّحوة، القاهرة، (د.ت)، ص ١٣٢، ١٣٣)؛ فانظره.

[٣] **إعلام الموقّعين**، ج٤، ص٢٠٤، ٢٠٥.

ومن ثقافة عصرنا اليوم: أن يعرف قدرا من علوم النّفس والتّربية والاجتماع والاقتصاد والتّاريخ والسّياسة والقوانين الدّولية ونحوها من الدّراسات الإنسانية الّتي تكشف له الواقع الّذي يعايشه ويُعامله، ونقصد بالمعرفة هنا: مُجرّد الإلمام ولو بالأوّليّات)[١].

ويذهب **عمر عبيد حسنة** إلى أنّ فقه الواقع من الفروض العينية للمُجتهد فيقول: (إنّ هذه المعرفة بما تُقدّمه من نتائج تُصبح ضرورة شرعية، وأعتقد أنّها تقع ضمن إطار الفروض العينية؛ للّذي يتصدّى لعمليّة الاجتهاد وبيان المُراد الإلهيّ وبسطه على واقع النّاس والحُكم على مسالكهم؛ لتتمّ عملية الموافقة والتكيّف بين الحكم ومحلّه بدقّة)[٢].

٥ - أهمّيّة فقه الواقع في الاجتهاد الجماعي:

إنّ أهمّيّة فقه الواقع في الاجتهاد الجماعي تظهر من خلال ثلاثة أمور:

الأمر الأوّل: تصوير المُجتهد المسألة المُجتهَد فيها

إنّ فقه الواقع يُعين المُجتهد على تصوير المسألة في ذهنه؛ خاصّة في المسائل المُعاصرة الّتي تعقّدت كثيرا؛ لا يُمكن فهمها حقّ الفهم إلاّ بالرّجوع إلى الخبرات والمُختصّين.

فكيف يستطيع بيان الحكم الشّرعي من لا علاقة له بأحوال النّاس وواقعهم!!؟؛ وقد سبق وأن عرفت أنّ معرفة الواقع كان منهج القُرآن في تشريع الأحكام والرّسول ﷺ والصّحابة ﭫ في سياستهم الدّين والدّنيا.

الأمر الثاني: تتريل الحكم الشرعيّ في الواقع تتريلا صحيحا

إنّ معرفة الواقع يجعل الحكم الشّرعيّ المُراد تتريله في الواقع قابلا للتتريل؛ وبذلك يتحقّق المقصد الشرعي المُتمثّل في تلبيس الواقعِ الشّرعَ الحكيم[٣].

وقد ثبت عند الصّحابة ﭫ مُراعاة المصلحة عند تتريل الأحكام؛ وإن ظهر للبعض أنّه تغييرٌ للنصّ أو تعطيلٌ له؛ كما فعل عمر ﭬ في المُؤلّفة قلوبهم ومنع التّزوّج من الكتابيات؛ وعثمان وعلي –رضي الله عنهما- في التّعامل مع ضوال الإبل، وعليّ ﭬ في تضمينه الصنّاع؛ وغيرها كثيرٌ في سيرة الصّحابة ﭫ[٤].

---

[١] **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية**، ص ٦١.

[٢] **تأمّلات في الواقع الإسلامي**، ص ٢٠.

[٣] من هنا تظهر العلاقة بين الاجتهاد الجماعي والاجتهاد التطبيقي (التتريلي)؛ ممّا ينبغي على المُجتهد المُعاصر معرفة ما يعتمد عليه الاجتهاد التطبيقي؛ وهو ما سنُفصّل فيه القول عند الحديث عن مجالات الاجتهاد الجماعي، انظر ص ٢٦٨- ٢٨٥ من هذه الرّسالة.

[٤] انظر الاجتهاد الجماعي في المسائل المُتغيّرة؛ ص ٢٥٨- ٢٦٤ من هذه الرّسالة.

الأمر الثالث: تطوّر الفقه وتلبيسُه الواقعَ العمليَّ

إنّ معرفة الواقع بالنّسبة للمُجتهد معرفة عميقة؛ تُؤدّي إلى تطوّر الفقه وتلبيسُه الواقعَ العملـــيّ، فكلّما اقترب المُجتهد إلى الواقع؛ استجدّت لديه مُشكلات جديدة تحتاج إلى فقه جديد يتـــأقلم معها؛ فالعلاقة –إذن- طردية بين المُجتهد والفقه بالنّسبة للواقع؛ فكلّما ازداد توجّه المُجتهـــد إلى الواقع؛ ازداد معه تطوّر الفقه؛ وكلّما نقُص توجّه المُجتهد إلى الواقع؛ نقُص معه تطوّر الفقه.

فمعرفة الواقع -إذن-؛ هو المحور الأساس في الثلاثية التالية: (المُجتهد، الواقع، الفقه)، وبـــه يتطوّر الفقه ويَلبسُه الواقعَ العملي.

يقول **أحمد الرّيسوني**: (فإذا التفّ الواقع بمشاكله ونوازله ومطالبه واستفساراته على الفقـــه، والتف الفقه باجتهاداته وفتاويه وتوجيهاته على الواقع، كانت الحياة تسير سيرا مفتولا يُعطيهـــا متانة وقُوّة وتماسكا، فإذا سار الواقع بعيدا عن الفقه، وسار الفقه بعيدا عن الواقع، فقدت الضفيرة صفتها، وفقدت بذلك قُوّتها ومتانتها)[١].

ويقول أيضا: (فإذا كان الفقيه يعيش واقعه ويتفقّه فيه ولأجله، بحيث يُحيط أحدهما بـــالآخر ويلتف أحدهما على الآخر؛ كانت الحياة –حينئذ- بخير، وكانت تسير سيرها الطّبيعيّ، وفي مثل هذه الحياة يتحرّك الفقه وينمو ويزدهر)[٢].

وختاما بعد أن تبيّن لنا أهميّة معرفة الواقع وضرورته في الاجتهاد المُعاصر لتنزيل النّص الشّرعي في الواقع، وعدم استطاعة المُجتهد الإحاطة بكلّ العُلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة الّتي تُساعده علـــى فهم هذا الواقع فهما دقيقا؛ والّذي يُعتبر المحلَّ لتنزيل الحُكم الشّرعيّ؛ يأتي الحلُّ هنا في الاجتـــهاد الجماعيّ، الّذي يستعين فيه فقيه النصّ بالخبراء والمُتخصّصين (فقهاء الواقع)، الّذين ســـنتحدّث عنهم في النّقطة التّالية.

مُلحق: الخبراء والمُتخصّصون

إنّ الحديث عن عضوية الاجتهاد الجماعيّ، يستلزم منّا الحديث عـــن الخـــبراء والمُتخصّـــصين باعتبارهم أعضاء في مؤسّسة الاجتهاد الجماعيّ، تستنجد بهم المؤسّسة في فـــهم الواقع في المسائل المتعلّقة بمُختلف مجالات الحياة الاجتماعية والاقتصاديّة والسّياسيّة وغيرها.

إنّ التحدّيات الّتي تعيشها الأمّة اليوم لا يُمكن أن يتصدّى لها المُجتهد أو المُثقّف أو المُفكّر؛ كلّ واحد منهم مُنعزل عن الآخر؛ فلابدّ من التّكامل بينهم للغوص في مشكلات الإنسان المُعاصر على

---

[١] ومحمّد جمال باروت، (١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م). **الاجتهاد: النّص، الواقع، المصلحة**، (ط١)، دمشق: دار الفكر، ص ٥٩، ٦٠.

[٢] **المصدر نفسه**، ص ٦٠.

اختلاف موضوعاتها وتشعباتها؛ ثمّ وضع إجابات شرعية وفكرية وفلسفية إسلامية مُتكاملة لها[١].

إضافة إلى أنّ المُجتهد في عصرنا؛ لا يُمكن أن يجمع مُختلف العلوم الّتي يعتمد عليها فهم الواقع؛ باعتبارها تخصّصات قائمة بذاتها، فقد يُفني المُجتهد عمره في اكتسابها، فلن يتسنّى له شيء من ذلك، وإن تمكّن قد يكون بعد فوات الأوان.

لذلك كان البديل في عصرنا في الاجتهاد الجماعيّ الّذي يتعاون فيه فقهاء النّصّ مع فقهاء الواقع ضمن أرضية اجتهاديّة؛ تُمكّن لهم مُواجهة مُستجدّات الحياة المُعاصرة، ويتحقّق الهدف من الاجتهاد الجماعيّ؛ المُتمثّل في معرفة الحكم الشّرعيّ وتنزيله في الواقع[٢].

إنّ الاستعانة بأهل الخبرة والاختصاص تستمدّ مشروعيّتها ممّا يلي[٣]:

- قوله تعالى: **﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾**[٤]، فالمُجتهد أمام المُستجدّات والنّوازل؛ لا سبيل له إلاّ الاستعانة بالمُختصّين، تطبيقا لمدلول الآية؛ وإلاّ كان مُقصّرا، فالواجب منه استفراغ كامل جُهده، ومن الاستفراغ سُؤال أهل الخبرة والاختصاص.
- قوله تعالى: **﴿وَلا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْم﴾**[٥]، الآية تُحذّر كلّ إنسان في الحياة من الإقدام على فعل؛ انطلاقا من فراغ، والآية عامّة تشمل كلّ أصناف البشر، ومنها ممارس الاجتهاد الجماعيّ، فإذا كان جاهلا بالواقع الّذي يعيش فيه –المحلّ الشّرعي- فكيف يصل اجتهاده إلى الهدف الأصليّ منه وهو تنزيل مُراد الله في الواقع؟!! من هنا جاءت الاستعانة بالخبراء والمُختصّين خروجا من هذا التّحذير.
- **القاعدة الأصوليّة (ما لا يتمّ الواجب إلاّ به فهو واجب):** تشير القاعدة إلى أنّ الاستعانة بالخبراء والمُختصّين إن اقتضى الأمر في المسائل المُتعلّقة بالواقع؛ أمر واجبٌ بالنّسبة له؛ لأنّ بيان مُراد الله في مثل تلك المسائل أمرٌ واجبٌ، وهذا الواجب لا يتحقّق إلاّ بالاستعانة بالخبراء والمُختصّين، فتأمّل.
- **القاعدة (الحكم على الشّيء فرع عن تصوّره):** ليكون الحكم الّذي يصل إليه المُجتهد

---

[١] المومن، علي، (١٤٢١هـ/٢٠٠٠م). **الإسلام والتّجديد –رؤى في الفكر الإسلامي المُعاصر-**، (ط١)، بيروت: دار الرّوضة، ص ١١٢.

[٢] الشّاوي، **فقه الشورى والاستشارة**، ص ١٥٥، نادية العمري، **الاجتهاد في الإسلام**، ص ٢٦٥.

[٣] علاء الدّين زعتري، **الاجتهاد الجماعيّ واقع وطموح**، **www.alzatari.org**، الشّاوي، **فقه الشورى والاستشارة**، ص ١٥٥.

[٤] النّحل، الآية ٤٣.

[٥] الإسراء، الآية٣٦.

سليما صحيحا، عليه أن يتصوّر المسألة المُجتهد فيها في ذهنه تصوّرا صحيحا، فكيف يتسنّى له تصوّرٌ صحيحٌ في المسائل الّتي لها علاقة بـــالواقع الـــسّياسيّ أو الاقتـــصادي أو الطبّـــي أو الاجتماعيّ أو غيرها دون استعانة بمن لهم درايةٌ بالواقع (الخبراء والمُختصّين)؟!!.

إنّ وُجود الخبراء والمُختصّين في الاجتهاد الجماعيّ يجب أن يجمع مُختلف التّخصّصات العلمية والقانونية، كالاقتصاد والسّياسة وعلم الاجتماع والقانون وغيرها[١]، وليتمّ التّكامل بينهم –فقهاء النصّ وفقهاء الواقع- على أتمّ وجهٍ يجب على مؤسّسات الاجتهاد الجماعيّ تقديم المسلمَ العـــدلَ المُختصَّ تخصّصًا دقيقا في مجاله؛ المُتمتّع بالأمانة العلمية[٢]؛ الّذي له معرفة بالعلوم الـــشّرعية مـــن غيره؛ لتقريب صورة المسألة المُجتهد فيها إلى أفهام الشّرعيّين وتوضيحها بشكل جليّ، بعيدا عن استعمال المُصطلحات العلمية الدّقيقة الّتي غالبا ما لا يفقهها علماء الشّرع جيّدا، خاصّة في مسائل الطبّ والاقتصاد[٣].

بعد أن بينّ الباحث ما يجب أن يجمعه ممارس الاجتهاد الجماعي من علومٍ في عصرنا الّتي تُخوّل له الاجتهاد، ينبغي على كلّ من بيده تسيير مؤسّسات الاجتهاد الجماعي في العالم الإســـلامي أن يسعى إلى جلب العلماء الّذين تتوفّر فيهم أمثال هذه الشّروط، حفظا على الشّريعة من الـــضّياع وعلى الاجتهاد من الانقطاع، فإن نحن أطلقنا العنان في اقتناء ممارسين للاجتهاد الجماعيّ بـــدون اعتبار هذه الشّروط أو لاعتبارات شخصيّة أو سياسيّة أو ماديّة أو لاعتبـــارات أخـــرى، فقـــدَ الاجتهاد دوره ومنه اختلّ نظام حياة الأمّة الّذي يُعتبر المقصد العام لهذه الشّريعة.

وبعد أن عُرف ممّا سبق من يُخوّل له ممارسة الاجتهاد الجماعيّ في عصرنا، نأتي إلى مُحاولـــة تحديد بعض العقبات الّتي تُواجه الاجتهاد الجماعي في عصرنا وبعض الـــسّبل الّـــتي تُـــؤدّي إلى التصدّي لها في المبحث التّالي.

---

[١] محمّد الأمين، **الاجتهاد بين مُسوّغات الانقطاع وضوابط الاستمرار**، ص ٦٢.

[٢] ندوة الاجتهاد الجماعي بالعين (١٤١٧هــ/١٩٩٧مــ). دعم مؤسّسات الاجتـــهاد الجمـــاعي، **مجلـــة الاقتـــصاد الإســـلامي**، ١٦(١٩٠)، ص ١١.

[٣] الأستاذ الدّكتور محمّد نعيم ياسين، الجامعة الأردنية، كليّة الشّريعة، سبق وأن شارك في إحـــدى دورات مجمـــع الفقـــه الإســـلامي، ٢٠٠٦مــ "اتصال شخصي".




المَبحَثُ الثَّانِي

عقبات في طريق الاجتهاد الجماعي وكيفية مواجهتها

ويحوي أربعة مطالب




تمهيد

يُواجه الاجتهاد الجماعيّ في عصرنا الحاضر تحدّيات عديدة؛ تقف عائقا أمام تحقيق أهداف مؤسّساته؛ المُتمثّلة في جمع شمل الأمّة والنّهوض بها فكريّا وحضاريّا.

إنّ التّحدّيات الّتي تقف عائقا كبيرا في الانتقال من الاجتهاد الفردي إلى الاجتهاد الجماعي في بعض المُجتمعات أو الدّول الّتي لا توجد فيها مؤسّسات الاجتهاد الجماعي في عالمنا الإسلامي؛ أو الّتي تقف عائقا في تطوير وتفعيل المؤسّسات الموجودة حاليا –المجامع ومجالس الفتوى- في المُجتمعات الإسلاميّة؛ تجمع بين تحدّيات واقعيّة تفرضها مُعطيات الواقع؛ وأخرى ذاتيّة نابعة من الفرد العضو في المؤسّسة الاجتهاديّة أو من طريقة تسيير المُؤسّسة نفسِها.

إنّ هذه العقبات أو التّحديات الّتي تظهر في مُختلف المجالات السّياسيّة والإداريّة والفكريّة، وبعض العوامل المُساعدة في التصدّي لهذه العقبات كعلاج لها؛ نُجملها في العناصر الآتية:

المطلب الأوّل: الضغوط السّياسيّة وأثرها على مؤسسة الاجتهاد الجماعي.

المطلب الثاني: عدم التّنسيق الكامل بين مُؤسّسات الاجتهاد الجماعي.

المطلب الثالث: الجمود الفكري لدى بعض الأفراد المنتمين إلى العلم الشرعي.

المطلب الرّابع: عدم الاستفادة من الرصيد العلمي للمؤسسات الاجتهادية.

المطلب الأوّل: الضغوط السّياسيّة وأثرها على مؤسسة الاجتهاد الجماعي

إنّ للضّغوط السّياسيّة على مؤسّسات الاجتهاد الجماعي أثرا واضحا؛ يظهر من خلال اجتنابها الخوض في المسائل السّياسيّة، وتقييد حريّة العلماء في إبداء رأيهم في كثير من القضايا المصيريّة الّتي تهمّ الأمّة كلّها.

ولذلك دعا بعض المعاصرين إلى ضرورة استقلال مؤسّسات الاجتهاد الجماعي عن السّلطة الحاكمة كعلاج لهذه العقبة؛ وحفاظا على حريّة العلماء في الاجتهاد وعدم تأثّرهم بتلك الضّغوط.

وسيُبرز الباحث بعض آثار هذه الضّغوط مع عرض موجز لوُجهات نظر بعض المعاصرين في استقلال مؤسّسات الاجتهاد الجماعي عن السّلطة والتوجّه إلى العمل المُؤسّسي في الاجتهاد لاجتناب الضّغوط السّياسيّة الّتي تُمارس على مُؤسّسات الاجتهاد الجماعي.

تُمثّل الضّغوط السّياسية أكبر العقبات الّتي تُواجه الاجتهاد الجماعي في عصرنا؛ حيث أثّرت بشكل كبير في أداء مؤسّساته[١]، ممّا أدّى إلى فَقْدِ الثّقة في كثير من الفتاوى الّتي تُصدرها لدى أفراد الأمّة؛ لأنّ مُعظم فتاوى بعض مجالس الإفتاء الرّسمية جاءت في نظر أفراد الأمّة إرضاء لذوي السّلطة؛ خاصّة فيما له علاقة بالسّياسة أو فيه دورٌ للدّولة في حماية الدّين[٢].

فالخطر النّاجم عن مثل هذه الضّغوط أكبرُ بكثيرٍ من الخطر النّاجم عن اجتهاد فرديّ؛ لأنّ الخطر النّاجم عن اجتهاد فرديّ يُمكن ردّه باجتهاد آخر يكشف خطأه ويُصوّبه، أمّا اجتهادات المجالس الرّسمية الحكوميّة؛ فقد تُستخدم أحيانا أداةً لتحقيق أغراضٍ سياسيّة أو مصلحةٍ شخصيّة لذوي النّفوذ في السلطة، وهذا ما لا يُمكن دفعه أمام قُوّة السّلطة[٣].

إنّ الضّغوط السّياسيّة والأوضاع الرّاهنة تؤثّر بشكل أو بآخر على القرارات الّتي تُصدرها مؤسّسات الاجتهاد الجماعي؛ وهذا ظاهر بشكل جليّ في عدم التّعرّض للمسائل السّياسيّة المُتعلّقة بعموم الأمّة[٤].

فنتيجة لهذا الأثر السّلبي؛ تجد بعض المُعاصرين يتحفّظ في تشكيل مؤسّسات اجتهاديّة مُستقلّة في الوقت الرّاهن؛ لأنّ الأوضاع السّياسيّة في كثيرٍ من البلاد الإسلاميّة لا تُبشّر بإمكانيّة توافر

---

(١) العبد خليل، الاجتهاد الجماعي في العصر الحديث، **مجلة دراسات**، ١٤(١٠)، ص ٢٢٧.

(٢) الشّاوي، **فقه الشّورى والاستشارة**، ص ١٩٠.

(٣) **المصدر نفسه**، ص ١٩٠.

(٤) زايدي، **الاجتهاد بتحقيق المناط وسُلطانه**، ص ٥٦٤.

ضمانات تحمي الفقهاء من هذه الضّغوط.

ففي مثل هذا الواقع؛ فإنّ الشّورى المُرسلة الحُرّة بين العلماء بعيدا عن المؤسّسات الاجتهاديّة ذات الطّابعِ الرّسميِّ تُحقّق ضمانا أكبر في عدم تأثّرهم بالضّغوطات السّياسيّة من الشّورى بينهم في مؤسّسات اجتهاديّة رسميّة[١].

ومن المظاهر الّتي تُبيّن هيمنة السّلطة السّياسيّة على مؤسّسات الاجتهاد الجماعي ما يلي:

إسناد مُهمّة تعيين أعضاء المجامع إلى السّلطات الحاكمة في الدّول؛ لأنّ المعيار عندها في التّعيين قبل المُستوى العلمي مَنْ يكون مُواليا لها لتحقيق مصلحتها السّياسيّة من وراء ذلك التّعيين[٢].

عدم إعطاء مؤسّسات الاجتهاد الجماعي صلاحيّات واسعة؛ فمجال عملها محصور في المسائل الّتي لا تتعلّق بالسّلطة ولا بالعمليّة السّياسيّة من جهة، أو القرارات الّتي لا علاقة لها بمجموع أفراد الأمّة من جهة أخرى؛ خَشْيَةَ تصادم الآراء بينها وبين المُؤسّسات التّشريعية في الدّولة.

والمجلس الإسلامي الأعلى بالجزائر خير دليل على ذلك؛ إذ ينصّ المرسوم الرّئاسي التأسيسي للمجلس على ما يلي: (يُطوِّر المجلس الإسلامي الأعلى باعتباره مؤسّسة وطنيّة مرجعيّة كلّ عمل من شأنه أن يُشجّع ويُرقّي مجهود التّفكير والاجتهاد؛ مع جعل الإسلام في مأمن من الحزازات السّياسيّة... وفي هذا الإطار لا يُمكن بأيّ حال أن تحلّ آراء المجلس الإسلامي الأعلى محلّ صلاحيات الهيئات التّشريعية المُتمثّلة في المجلس الشّعبي الوطني ومجلس الأمّة أو تمسّها أو تحلّ محلّ صلاحيات المجلس الدّستوري والمجالس القضائية أو تمسّها)[٣].

إنّ هذا النّص يبيّن بشكل واضح أنّ المجلس ليس له أيّ دور في تنظيم العمليّة التّشريعيّة في الجزائر؛ وهذا الإجراء يُعطي الحُكّام حُريّةً في تصرّفاتهم؛ يُؤدّي إلى مزيد من الضّغوط على الهيئات الدّينية.

وإن كان في نظام الدّول الحديثة مؤسّساتٌ تعمل على رقابة تصرّفات الحكّام؛ إلاّ أنّها تقتصر على الجانب الدّنيوي؛ لأنّ الرّقابة غالبا ما تكون المعايير فيها مصالحُ سياسيّةٍ أو حزبيّةٍ؛ بينما لو

---

[١] الشّاوي، **فقه الشّورى والاستشارة**، ص ١٩١.

[٢] عبد النّاصر أبو البصل، أستاذ بجامعة اليرموك، رئيس قسم الشريعة بجامعة الإسراء، عضو خبير في المجمعين الفقهيين التّابعيين لرابطة العالم الإسلامي ومنظّمة المُؤتمر الإسلامي، ٢٠٠٦مـ، " اتصال شخصي "، وانظر مثلا طريقة تعيين أعضاء المجمع الفقهي التّابع لمُنظّمة المُؤتمر الإسلامي ص ١١٩ من هذه الرّسالة.

[٣] الجريدة الرّسمية للجمهورية الجزائريّة، العدد (٤)، ٣٠ رمضان ١٤١٨هـ، المادّة الثانية من المرسوم الرّئاسي.

تُحوّل هذه المُهمّة أو تشترك فيها الهيئات الدّينيّة؛ تكون الرّقابة في هذه الحالة خيرا من سابقتها؛ لأنّ الهيئة الدّينية تعمل على الرّقابة انطلاقا من الشّرع الحكيم؛ ولن يستطيع تقدير المصلحة أو المفسدة من منظور شّرعيّ إلاّ مُشاركة العُلماء ذوي السّلطةَ في ذلك.

وكان الأجدر أن تكون العلاقة بين السّلطة التّشريعيّة والمجلس الإسلاميّ الأعلى علاقة تكامل لا علاقة تنافر وتضاد.

إنّ الواقع الإسلاميّ اليوم يشهد مزيدا من الضّغوط على العُلماء بفعل التطوّرات العالمية الرّاهنة؛ لذلك على العُلماء التّفكيرُ في إيجاد طريقةٍ تُحصّن هذه المجامع والمجالس من سيطرة الحُكّام وضغوطات الحُكومات؛ حتّى يضمنوا للفقه الإسلامي استقلاله وللعُلماء حُريّتهم الكاملة؛ ويُعبّروا بصدقٍ عن آراءَ علميّةٍ مُجرّدةٍ عن الهوى والغرض؛ كما قرّرت ذلك شريعتنا، وكما مارسه أسلافنا في غالب عصور تاريخنا الزّاهر[١].

وكعلاج لهذه العقبة دعا بعض المعاصرين إلى استقلال مؤسّسات الاجتهاد الجماعي عن السّلطة السّياسيّة للخلاص من الضغوط التي تمارسها عليها؛ إلاّ أنّهم مُختلفون في مقدار الاستقلاليّة، فأخذتْ وُجهات نظرهم ثلاثة اتّجاهات؛ بين استقلالٍ تامّ في كلّ الجوانب؛ وولاءٍ تامّ للسّلطة في التّسيير والإنفاق؛ وجمعٍ بين الاتّجاهين؛ الرّسمي والشّعبي.

أوّلا:الاتّجاه الأوّل: ويتمثّل في ضرورة استقلال مؤسّسات الاجتهاد الجماعي عن السّلطة

يُمثّل هذا الاتّجاه جماعة من المُعاصرين؛ أبرزهم مصطفى الزّرقا ويوسف القرضاوي ومُحمّد أبو فارس وقطب سانو، حيث يرى هؤلاء وغيرهم أنّ تدخُّل السّلطة الرّسمية في إنشاء المجامع؛ يُؤول إلى الضّغط عليها والتأثير في قراراتها والولاء لها؛ ينتج عنه تقييدُ حريّتها في ممارسة عملها.

يرى **مصطفى الزّرقا** أنّ المجمع يجب أن يُنشأ بالجهد الشّعبي وأن يبتعد عن السّلطة الرّسمية؛ لئلاّ يسقط في شبهة الوقوع تحت نفوذ الحُكّام فيقول في ذلك: (...لكنّ الطّريق الأصلي الصّحيح في إنشائه هو دون شكٍّ الطّريق الشّعبي الإسلامي الّذي يعتمد في تمويله وتنفيذه على الجهود الشّعبيّة والعلميّة غير الرّسميّة؛ كي تبتعد هذه المُؤسّسة العلميّة الدّينيّة العظمى عن شبهة الوقوع تحت نفوذ الحُكّام...)[٢].

وقد أدرك الزّرقا بنظرته العميقة للواقع -عند دعوته إلى إنشاء مجمع علميّ عالميّ يضمّ خيرة العلماء للتصدّي لمُختلف النّوازل والقضايا- ألاّ يخضع المجمع الفقهيّ للسّلطة الّتي أثبت التّاريخ

---

[١] الشّاوي، **فقه الشّورى والاستشارة**، ص ١٩٠.

[٢] الاجتهاد ودوره في حلّ المُشكلات. **الدّراسات الإسلاميّة.** ٢٠(٠٤)، ص ٥٢.

اضطهادها للعُلماء؛ وللآثار السّلبية الّتي سيُؤدّي إليها خضوع المجمع للسّلطة؛ وهو ما سقطت فيه –للأسف– بعض المجامع ومجالس الفتوى اليوم؛ ممّا أدّى إلى فقدان ثقتها لدى أفراد الأمّة.

ويُبيّن ذلك **القرضاوي** صراحة حين يقول: (يجب أن يتوافر لهذا المجمع كلّ أسباب الحريّة؛ حتّى يُبدي رأيه بصراحة، ويصدر قراره بشجاعة؛ بلا ضغطٍ ولا إرهابٍ من الحكومات أو قوى الضّغط في المُجتمع، يجب أن يتحرّر من الضّغوط السّياسيّة والاجتماعيّة معا)[١].

إنّ القرضاوي يُؤكّد ما ذهب إليه الزّرقا هنا؛ ويُوضّح خطر الولاء للسّلطة في عمل المجامع؛ وأيّ خطر بعد تقييد الحُرّيات!!؟.

ويقول **محمّد أبوفارس** : (وأقترح أن تكون بعيدة عن الجهات الرّسمية في التّمويل والتّنظيم والمراقبة، وألاّ ينظر إلى هويّة العضو السّياسيّة بل يُنظر إلى علمه وفقهه وسداد رأيه وقوّة حجّته وورعه وتقواه وأمانته)[٢].

ويحذو هنا أبوفارس حذو الزّرقا والقرضاوي في استقلال المجمع عن السّلطة استقلالا تامّا؛ حتّى في الجانب التّنظيمي والمادّي وتعيين أعضاء المجمع؛ نظرا للأوضاع السّياسيّة الّتي لا تُبشّر بإمكانيّة توافر ضمانات تحمي الفقهاء من ضغوط الدّول في مُعظم البلاد الإسلاميّة[٣].

ونظرا لهذه الأوضاع السّياسيّة؛ يذهب بعض المُعاصرين إلى ضرورة استقلال المجامع الفقهيّة ومجالس الفتوى عن السّلطة استقلالا تامّا في كلّ الجوانب التّنظيمية والتّمويلية لتُحافظ على ثقتها (ولتشعر جماعة المسلمين بمسؤوليّتها عن هذا الواجب الكفائيّ الكبير)[٤].

ويُبيّن **قطب سانو** الأثر المُترتّب على إخضاع المؤسّسات الاجتهاديّة للسّلطة بقوله: (وأمّا بالنّسبة للوسائل المُتّبعة عند اختيار الأعضاء فإنّها تحتاجُ إلى إعادة النّظر بأن يتمّ الابتعاد عن تعيين الأعضاء بناء على انتماءاتهم وعلاقاتهم بالجهات الّتي تُرشّحهم للعُضويّة...فإذا لم يحظ أعضاء المجامع بثقةِ جمهور المُسلمين فإنّ اجتهاداتهم تروح مع [في] أدراج الرّياح؛ ويكاد هذا الأمر الأخير أن يصدق على مُعظم الاجتهادات الّتي صدرت عن المجامع الفقهيّة القائمة)[٥].

فسانو بهذا النصّ يُبيّن الأثر المُترتّب عن خضوع المجامع للسّلطة الحاكمة؛ وهو حال المجامع الفقهيّة اليوم –كما يقول–؛ ومنها يتبيّن أنّ استقلال المجامع خيرُ وسيلةٍ لضمان أثرٍ إيجابيٍّ

---

(١) **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية**، ص ٢٤٢.

(٢) (١٤٠٦هـ/١٩٨٦م). **الشّورى وقضايا الاجتهاد الجماعي**، (ط١)، الأردن: مكتبة المنار، ص ٨٣.

(٣) الشاوي، **فقه الشورى والاستشارة**، ص ١٩١.

(٤) الاجتهاد ودوره في حلّ المُشكلات. **الدّراسات الإسلاميّة**. ٢٠(٠٤)، ص ٥٢.

(٥) **في فكرة الاجتهاد الجماعي تاريخا وواقعا**، **www.alwihdah.com**

للاجتهادات الّتي تصدر عنها.

فنظرة هؤلاء المُعاصرين وغيرهم عن ضرورة استقلال المجامع عن السّلطة الحاكمة؛ يشهد لها الواقع اليوم؛ ويُؤيّدها ما دامت الأوضاع السّياسيّة كما هي عليه الآن.

ثانيا: الاتّجاه الثاني: ويتمثّل في الولاء التّام للسّلطة في تسيير مؤسّسات الاجتهاد الجماعي

ترى جماعة أخرى من المُعاصرين أنّ تسيير مؤسّسات الاجتهاد الجماعيّ؛ ينبغي أن يكون تحت مظلّة السّلطة؛ ومن هؤلاء زكريّا البرّي ونادية شريف العمري؛ مع اختلاف في وجهات نظرهما.

فالبرّي يرى أنّ أولي الأمر عليهم تحديد شروط المُجتهد الّتي يجب توافرها في العضو؛ ثمّ اختيار الأعضاء موكولا لجماعة المُجتهدين أنفسهم[١].

بينما نادية العمري ترى أنّ وليّ الأمر الّذي رضيت به الأمّة وتولّى حراسة الدّين وسياسة الدّنيا؛ موكولٌ له تعيين أعضاء المؤسّسة الاجتهاديّة[٢].

إنّ وجهة نظر كلّ من البرّي ونادية العمري تؤول في مُجملها إلى أنّ السّلطة لها الحقّ في تعيين أعضاء المُؤسّسة الاجتهاديّة؛ سواء كان تدخّلا مُباشرا كما ذهبت إلى ذلك نادية العمري[٣]؛ أو غير مُباشر كما ذهب إلى ذلك البرّي.

إنّ وجهة نظر نادية العُمري يطرحها الواقع المعيش ويُفنّدها؛ فمهما كانت السّلطة نزيهة ومُحايدة واختارت أهل العلم والصّلاح للمُؤسّسة الاجتهاديّة؛ فإنّ تدخّلها في المُؤسّسة الاجتهاديّة سيُؤدّي إلى التّأثير على القرارات الّتي ستُصدرها رغم نزاهتها؛ فما بالك بمُؤسّسة تتدخّل فيها السّلطة بشكل مُباشر أو لا تُراعي أدنى شروط الاجتهاد في العُضويّة؟!!

ومُؤسّسات الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي اليوم خيرُ دليل على ردّ هذه النّظرة؛ وهو ما أشرتُ إليه فيما سبق عند حديثنا عن الضّغوط السّياسية الّتي تتعرّض لها المجامع الفقهيّة ومجالس الفتوى.

أمّا ما ذهب إليه البرّي من أنّ وليّ الأمر هو الّذي يُحدّد شروط المُجتهد؛ فهذه نظرة ليست واقعيّة؛ لأنّ الواقع المعيش يُثبت ابتعاد الحكّام عن تطبيق الشّريعة؛ فما بالك بتحديد شُروط الاجتهاد؟!!

إضافة إلى ذلك فإنّ تحديد معايير العُضويّة؛ هي الخطوة الأولى في السّيطرة على المُؤسّسة

---

(١) **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية**، ص ٢٥٤.

(٢) **الاجتهاد في الإسلام**، ص ٢٦٥.

(٣) إن كانت تقصد بكلامها الحاكم الشّرعي (الإمام المسلم) فهذا هو الصّحيح، أمّا إن كانت تقصد بوليّ الأمر؛ الحُكّام المعاصرين؛ فهذا الّذي نناقش به وجهة نظرها.

الاجتهاديّة؛ فلا ينبغي أن تُوكل مهمّة تعيين الأعضاء للسّلطة.

ثالثا:الاتّجاه الثالث: ويتمثّل في الجمع بين الطّابع الرّسمي والشّعبي

ذهب إلى الجمع بين الاتّجاهين السّابقين محمّد سلام مدكور وعبد المجيد الشّرفي؛ إذ يرى كلّ منهما أنّ الطّابع الرّسمي والشّعبي يجب أن تتّصف به المُؤسّسة الاجتهاديّة.

فمدكور يذهب إلى أنّ المسؤولين في الدّول الإسلاميّة؛ عليهم أن يسعوا إلى جمع العُلماء؛ وتهيئة الجوّ العلمي لهم للتّفرّغ للاجتهاد دون أيّ سُلطان عليهم[١].

أمّا الشّرفي فيخصّ كلامه هنا بالمجمع الدّولي؛ وليس أيّة مؤسّسة اجتهاديّة[٢]؛ وإن كان يُمكن اتّخاذ نفس الخُطوات في مجالس الإفتاء الوطنيّة والمحليّة.

فالطّابع الرّسمي يتمثّل في الاعتراف بالمُؤسّسة؛ واعتبارها مُؤسّسة علميّة ذات شخصيّة اعتباريّة مُستقلّة ترجع إليها الأمّة والدّولة؛ لا سُلطان عليها إلاّ الله.

أمّا الطّابع الشّعبي؛ فيأخذ شكلين:

- الانتساب للمجمع مفتوحٌ لجميع المُجتهدين ممّن تتوفّر فيهم الشّروط الموضوعيّة الّتي أقرّها المجمع، ويُشكّل جميع المُجتهدين الجمعيّة العموميّة الّتي تنتخب الهيئة التنفيذيّة؛ وتسير أعمال المجمع حسب ما يُقرّره نظام المجمع، حيث يضع النّظام التّأسيسي للمجمع اللّجنة التّنفيذيّة، وتُقرّه الجمعيّة العموميّة دون أيّ تدخّلٍ من الجهات الرّسميّة.
- التّمويل يتكفّل به الشّعب؛ المُمثّل في الجمعيات الخيريّة والشّخصيات الثّريّة، ولا مانع من مُساهمة الدّولة؛ شريطة أن لا تصرفه أو تُوجّهه لجهة مُعيّنة.

وبهذا يتحصّل المجمع على حُريّةٍ كاملة بعيدا عن تسلّط الحُكّام وضغوطاتهم المادّية.

أمّا وجهة نظر مدكور؛ فإن كان يقصد مُجرّد جمع المُتخصّصين دون التّدخّل في النّظام الدّاخلي للمُؤسّسة الاجتهاديّة؛ فيُمكن الأخذ بها؛ إلاّ أنّ الواقع يشهد بصعوبة ذلك؛ فأيّ دولة تسمح بإقامة هذا المجمع دون أن يكون لها أيّ دخل؟ أو أنّه يُقام خارج كلّ الحدود؟!! لأنّ أيّة خُطوة في هذا الاتّجاه تُعتبر بمثابة إعطاء الرّسمية لهذه المُؤسّسة.

وإن كان كذلك فالنّظام الدّاخلي للمُؤسّسة جديرٌ بتحديد صلاحيّات كلٍّ من المُؤسّسة الاجتهاديّة والسّلطة في ممارسة مهام كلّ منها.

هذه هي وُجهات نظر المُعاصرين في مسألة استقلال مُؤسّسات الاجتهاد الجماعي عن السّلطة

---

(١) نقلا عن الشرفي، **الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي**، ص ١٣٢.

(٢) **الاجتهاد الجماعي في التّشريع الإسلامي**، ص ١٣٣، ١٣٤.

الحاكمة؛ الّتي اتّخذت ثلاثة اتّجاهات؛ بين مُؤيّدٍ لاستقلالها من كلّ الجوانب؛ ومُعارضٍ لذلك؛ وجامعٍ بين الاتّجاهين.

إنّ الواقع الّذي نعيشه اليوم؛ لا يُمكن بأيّ حال من الأحوال الاستغناء فيه عن السّلطة في تسيير المُؤسّسات؛ مع أنّ هذا الواقع نفسُه أثبت وُجود ضغوطٍ على مؤسّسات الاجتهاد الجماعي وتسخيرها في تحقيق أغراض سياسيّة وأخرى شخصيّة.

ولذلك فما ذهب إليه الشّرفي ومحمّد سلام مدكور —والله أعلم- أليق بمؤسّسات الاجتهاد الجماعيّ في عصرنا وأقرب للواقع وأحسن في تحقيق أهداف المؤسّسات الاجتهاديّة؛ إذا كان الطّابع الرّسمي يتمثّل في الاعتراف بها دون التّدخّل في شؤونها الدّاخليّة أو الضّغط عليها.

إن الحديث عن استقلال مؤسسة الاجتهاد الجماعي عن السّلطة يُلزم مؤسسةَ الاجتهاد الجماعي التوجهَ إلى العمل المؤسّسي في الاجتهاد؛ لأن المجامع الفقهيّة ومجالس الإفتاء الموجودة في العديد من الدّول وإن كانت مؤسّسات اجتهاديّة؛ إلاّ أنّها تفتقر بشكلٍ كبيرٍ إلى المواصفات الّتي يقوم عليها العمل المُؤسّسي؛ كتفرّغ أعضائها للاجتهاد والإنتاج العلمي والانضباط والكفاءة والشّورى والمُحاسبة وغيرها من المواصفات.

إنّ التّوجّه إلى العمل المُؤسّسي في مُجتمعات العالم الإسلامي اليوم أصبح ضرورة من الضّرورات؛ نظرا لنوعية التحدّيات الّتي تُعاني منها المُجتمعات في جميع المُستويات؛ ومنها الاجتهاد الجماعي؛ فالمُؤسّسات المُتخصّصة في الجانب الفكري والمعرفي؛ ومن ضمنها مؤسّسة الاجتهاد الجماعي؛ لها من الدّور الكبير ما يجعلها تتفاعل مع مُختلف القضايا والنّوازل المُعاصرة[١].

إنّ السّعي إلى التّغيير الفردي في مثل هذه الأحوال لا يُمكن أن تكون له ثمرة إيجابية؛ مهما علا كعب المُتغيّر ومُستواه العلمي واقترابه من أفراد المُجتمع وانشغالاتهم؛ لذا فالمُؤسّسة المُتخصّصة كفيلة بتحقيق التّغيير والانتقال من السّيئ إلى الحسن ومن الحسن إلى الأحسن.

ولذلك فتوعية أفراد الأمّة -وخاصّة عُلماءَها- باللّجوء إلى هذا النّوع من العمل والاهتمام به وتشجيعه أصبح واجبا؛ لأنّه من أنجع الأساليب الّتي يُمكن أن تُواجه حجم التحدّيات الّتي تُواجه الأمّة.

إنّ غياب العمل المُؤسّسي في أوساط الأمّة الإسلامية اليوم؛ كان نتيجة رسوخ التّفكير الفردي

---

(١) عمر عبيد حسنة، مقدّمة كتاب الشرفي، **الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي**، ص ٣١، ٣٨. بكّار، عبد الكريم، (١٤٢١هـ/٢٠٠٠م). **تجديد الوعي**، (ط١)، دمشق: دار القلم، بيروت: الدّار الشّامية، ص ٢١٦. جمال الدّين عطيّة (١٤٢١هـ/٢٠٠٠م). تجديد الفكر الاجتهادي، **المسلم المعاصر**، (٩٦)، السّنة ٢٤، ص ٣٣، ٣٤.

وغياب التّفكير الجماعي بشكل كبير في تسيير شؤون الحياة، وأكبر دليل على ذلك ما وصل إليه الفقه المُتعلّق بالفرد من نموّ وتأصيل ودراسات علميّة في مُختلف مجالاته؛ بخلاف الفقه المُتعلّق بالجماعة –الفروض الكفائية- إذ بقي بعيدا عن مُسايرة الواقع المُتطّور و لم يأخذ اهتمام الباحثين والدّارسين في دراساتهم؛ فلم يظهر أثره في الواقع وفعاليتُه في تنمية المُجتمعات؛ رغم ما يتميّز به من مُقوّمات تُحقّق التّنمية البشريّة والفكريّة والاقتصاديّة لها(١).

فتنمية الفكر الجماعي أصبح ضرورة عصريّة؛ لأنّ التّوجهات العالمية اليوم أثبتت نجاعة هذا الأسلوب –العمل المؤسّسي- في تحقيق الأهداف والنّتائج الإيجابية لكلّ المُؤسّسات في مُختلف المجالات؛ وما وصلت إليه الدّول العظمى في العالم اليوم من تقدّم علمي واقتصاديّ وتكنولوجيّ خير دليل على ذلك؛ لأنّ مُؤسّساتها أصلا تعتمد على الجماعة دون مركزيّةٍ في التسيير أو اتّخاذ القرارات(٢).

إنّ العمل المُؤسّسي المقصود؛ هو كلّ تجمّع منظّم يهدف إلى تحسين الأداء وفعاليّة العمل لبلوغ أهدافٍ محدّدة؛ بتوزيع العمل على لجانٍ كبرى وفرقِ عملٍ وإداراتٍ متخصّصة؛ بحيث تكون لها المرجعيّة وحريّة اتخاذ القرار في دائرة اختصاصها.

وليس المراد به العمل الجماعيّ المقابل للعمل الفردي؛ إذ مجرد التّجمع على العمل، وممارسته من خلال مجلس إدارة أو مؤسّسة لا يجعله مؤسّسياً، فكثيرٌ من المُؤسّسات والمنظّمات والجمعيّات التي لها مجالس وجمعيّات عموميّة؛ إنّما هي في الحقيقة تمارس العمل الفردي؛ لأنّها مرهونة بشخص منها؛ هو صاحب القرار، وهذا ينقض مبدأ الشّورى الذي هو أهم مبدأ في العمل المؤسّسي(٣).

إنّ مزايا العمل المُؤسّسي عديدة؛ نذكر منها ما له علاقة بموضوع الدّراسة (الاجتهاد الجماعي)؛ كالآتي(٤):

تحقيق التّكامل في العمل؛ خاصّة إذا صاحَبه الشّورى والتجرّد للحقّ -بين المجامع والمجالس فيما بينها؛ وبين المجامع والمراكز العلميّة المُختلفة-.

تحقيق مبدأ التّعاون والجماعيّة الذي يُعتبر مقصدًا من مقاصد الشّريعة.

القرب من الموضوعيّة في اتّخاذ القرارات؛ لأنّ الحوار يفرِضُ وضعُ معايير مُحدّدةٍ وموضوعيّةٍ للقرار المُراد الوُصول إليه.

---

(١) عبد الحكيم، بن محمد بلال، (١٤٢٠هـ/١٩٩٩م). العمل المُؤسّسي..معناه ومقوّماته ونجاحه. **مجلّة البيان**، (١٤٣)، ص ٤٦.

(٢) **المصدر نفسه**، (١٤٣)، ص ٤٧.

(٣) المُسلم، عبد الله، (١٤١٨هـ/١٩٩٧م). عوامل النّجاح في العمل المُؤسّسي، **مجلّة البيان**، (١١٨)، السّنة ١٢، ص ١٨.

(٤) انظر: **المرجعين السّابقين**.

دفعُ العمل نحو التّوازن؛ لأنّ اجــتماع الأفراد المختلفين في الأفكار والتّوجّهات والقُــدرات يدفع عجلة العمل نحو التّوازن، أمّا الفرد فمهما كانت وسطيّته فإنّ المُؤثّرات الذّاتية تُؤثّر في قراراته؛ إفراطا أو تفريطا.

مواجهة تحدّيات الواقع بالمنهجية السّليمة؛ سواء كان تحدّيا داخليّا أو خارجيّا، والقيام بذلك فرض كفاية لا ينهض به مجرّد أفراد لا ينظّمهم عمل مؤسّسي، كما لا ينــهض لــذلك أفراد النّاس لما يُواجهه العمــل المؤسّــسي نفــسُه في مجــالات الحيــاة الاقتــصاديّة والسّياسيّة والإعلاميّة وغيرها من صعوبات.

وعلى هذا النّحو يجب أن تقوم عليه مُؤسّسة الاجتهاد الجماعي؛ من حسن التّنظيم وتوزيع المهام وعدم الانفرادية في اتّخاذ القرارات؛ بل بمشاركة جميع المُجتهدين؛ سواء كــان اجتــهادا محليّــا أو إقليميّا أو دوليّا؛ بأيّ نوع من أنواع المُشاركة؛ وليس بالضّرورة الجلوس إلى طاولة واحدة.

إنّ مُؤسّسة الاجتهاد الجماعي ليس دورها محصور في استنباط الحكم الفقهيّ المحض فقط؛ وإنّما وظيفتها العمل على خدمة العلم الشّرعي بكلّ تخصّصاته؛ إضافة إلى التصدّي لمختلــف القــضايا والنّوازل في شتّى الميادين وفق منظورٍ شرعيٍّ[١].

وبهذا المفهوم لمُؤسّسة الاجتهاد الجماعي؛ تظهر ضرورة الانتقال من الاجتــهاد الفــردي إلى الاجتهاد الجماعيّ عن طريق مُؤسّسات علميّة.

فالمُجتمعات الإسلاميّة اليوم بحاجة إلى مؤسّساتٍ اجتهاديّةٍ جماعيّة تعمل على نــشر التّــراث وتحليله ومُراجعته وتوظيفه في الواقع، والتّجديد في مُختلف مباحث علم الشّريعة، وبيان حكم الله في النّوازل والمُستجدّات، وتوجيه أفراد المُجتمع في الواقع العملي والسّلطة في سياستها وغيرها من المهام العظيمة المُخوّلة لها.

---

(١) كما سيأتي الإشارة إلى ذلك في الآفاق المُستقبلية للاجتهاد الجماعي، انظر ص ٣٠٤- ٣١٦ من هذه الرّسالة.

المطلب الثاني: عدم التّنسيق الكامل بين مُؤسّسات الاجتهاد الجماعي

يُعتبر التّنسيق الكامل بين مؤسّسات الاجتهاد الجماعي فيما بينها وبين غيرها من المراكز العلميّة من التّحدّيات الّتي تُواجهها المؤسّسات الاجتهاديّة في عصرنا.

ويظهر التحدّي من خلال الآثار السّلبيّة الّتي تنتج من عدم التّنسيق بين المجامع الفقهيّة فيما بينها من جهة، ومن جهة أخرى في عدم التّنسيق بينها وبين مُختلف المراكز العلميّة سواء كانت جامعات أو مساجد أو مكتبات أو هيئات علميّة؛ أو أيّ مركز علميّ يُقدّم خدمة لطلاّب العلم وأفراد الأمّة.

فمن الآثار السّلبيّة؛ تعدّد الآراء الاجتهاديّة في المسائل المصيريّة للأمّة؛ وفي ذلك إهدارٌ للجهد والوقت والأموال؛ ممّا يجعل الاختلاف قائما بين النّاس، وعدم تحقيق الوحدة في القرارات المصيريّة للأمّة.

ولذلك فالتّنسيق المنشود ليس مُجرّد تبادل للقرارات وإعلام الطّرف الآخر ببرنامج المُؤسّسة الاجتهاديّة؛ بل يشمل بالإضافة إلى ذلك العملَ الجماعيَّ في تحديد آلية عمل مؤسّسات الاجتهاد الجماعي وتسييرها عموديّا وأفقيّا، بإيجاد خطّةٍ عمليّةٍ واضحةِ المعالم تكون السّبيل إلى تحقيق وحدة الأمّة في قراراها والعمل على رقيّها فكريّا وحضاريّا.

إنّ التّنسيق الحقيقي بين المؤسّسات الاجتهاديّة نابع أصلا من ضرورة العمل الجماعي بين مُختلف المُؤسّسات الاجتهاديّة -المجامع ومجالس الفتوى الوطنيّة والمحليّة- في واقعٍ مُتغيّرٍ مُعقّدٍ مُتداخلِ العلوم والثّقافات والقضايا والنّوازل؛ ومُختلفِ الأماكن والعادات والتّقاليد.

فالتّنسيق ينبغي أن يكون عموديّا من الأدنى إلى الأعلى، وأفقيّا بين المجامع الفقهيّة فيما بينها[1]؛ لأنّ من أكبر العوائق اليوم أحاديّة العمل بين المجامع الفقهيّة؛ ممّا أدّى إلى إهدار الكثير من الوقت والجُهد وتشتّت الآراء في أكبر القضايا الّتي ينبغي أن تتّحد فيها وجهة نظر المسلمين عامّة.

والتّنسيق يجب أن يكون من أولويّات كلّ مؤسّسةٍ؛ بأن تُسخِّر كلَّ ما تملك من إمكانات لتحقيق ذلك؛ خدمةً للأمّة دينيّا ودُنيويّا.

وقبل كلّ ذلك على القائمين بهذه المُؤسّسات وعلماء الأمّة؛ العملُ على اتّخاذ هذه المُؤسّسات مرجعيّةً حقيقيّة؛ إليها يرجع أفراد الأمّة في معرفة مُراد الله في القضايا الّتي تنزل بهم في واقع الحياة؛ ولن يكون ذلك إلاّ بالتّنسيق بينها في آليّة عملها لتعود لها ثقتها؛ وتكسب التّشجيع المادّي والمعنوي من مُختلف فئات الأمّة.

---

(١) سانو، **أدوات النّظر الاجتهادي المنشود**، ص ١٧٩.

والتّنسيق الكامل ينبغي أن يشمل ما يلي:

أوّلا: التّنسيق في تعيين الأعضاء

نقصد بالتّنسيق في تعيين الأعضاء؛ العمل على إيجاد علماء أو كفاءات علميّة مُتمكّنة للاستفادة منهم في عمل المؤسّسات؛ فغالبا ما تجد علماء غير معروفين على المُستوى العالمي أو الوطني؛ لم تتوافر لهم فُرصة الظّهور، ويملكون من الكفاءة ما يلزم المؤسّسات الاجتهاديّة عدم التّفريط في الاستفادة من قُدراتهم العلميّة.

إضافة إلى ذلك فإنّ الاكتفاء بعددٍ محدودٍ من العلماء في المجامع الفقهيّة دون مُشاركة غيرهم؛ يُؤدّي إلى تعدّد وُجهات النّظر في القضايا المصيريّة للأمّة الّتي لا ينبغي الاختلاف وتعدّد وجهات النّظر فيها؛ فغالبا ما أدّى اجتهاد هؤلاء العلماء إلى مُخالفة الاجتهاد الصّادر عن المجامع الفقهيّة[١].

وعلى ذلك فالدّور هنا منوط بالمؤسّسات الاجتهاديّة المحليّة؛ في السّعي إلى معرفة أمثال هذه الكفاءات، وبالتّنسيق مع المؤسّسات الاجتهاديّة الوطنيّة يُمكن للمجمع التّعرّف عليهم؛ ويتمّ ترشيحهم للعُضويّة في المجامع الفقهيّة[٢].

أو بتعيين مندوبين للمجامع الفقهيّة أو مراكز أساسيّة لها في مُختلف الدّول؛ تعمل على تحقيق أهدافٍ عُليا غير مُباشرة؛ من بينها ترشيح مثل هذه الكفاءات المغمورة في أوساط العالم الإسلامي؛ الّتي لا يعرفها حقّ المعرفة إلاّ مَنْ حَوْلَهُم من أفراد المُجتمع[٣].

ومن التّنسيق الحقيقي؛ أن يتمّ تعيين أعضاء المجامع الفقهيّة باختيارهم من مؤسّسات الاجتهاد الجماعي الوطنيّة؛ وهي بالتّبع تختار أعضاءها من مؤسّسات الاجتهاد الجماعي المحليّة؛ على أن يكون تعيين العضو في المؤسّسة الاجتهاديّة الوطنيّة أو المحليّة قد خضع للكفاءة العلميّة وفق الشّروط الّتي ذكرها العلماء[٤]؛ دون أيّ تأثيرٍ أو مصلحةٍ من المصالح الشّخصيّة أو السّياسيّة أو غيرها[٥].

إنّ الثقة الّتي فقدتها مؤسّسات الاجتهاد الجماعي اليوم؛ ترجع أساسا إلى طريقة تعيين أعضائها الّتي تخضع للسّلطة؛ ولذا فالاعتبار العلمي مع التّقوى والصّلاح كفيلان بعودة الثّقة لدى أفراد

---

[١] سانو، **في فكرة الاجتهاد الجماعي تاريخا وواقعا**، **www.alwihdah.com**

[٢] **المصدر نفسه.**

[٣] أبو زهرة، محمّد، (د.ت). **الوحدة الإسلاميّة**، (د.ط)، بيروت: دار الرّائد العربي، ص ٢٩٧، الفيومي، الاجتهاد الجماعي في مصر، **الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي**، ج١، ص ٢٠٦.

[٤] انظر شروط عضويّة الاجتهاد الجماعي في العصر الحاضر ص ١٧٥- ١٩٣ من هذه الرّسالة.

[٥] سانو، **أدوات النّظر الاجتهادي المنشود**، ص ١٨٠.

الأمّة اتّجاه هذه المُؤسّسات.

يقول **ابن عاشور**: (وعلى العلماء أن يُقيموا من بينهم أوسعهم علما وأصدقهم نظرا في فهم الشّريعة فيشهدوا لهم بالتأهّل للاجتهاد في الشريعة، ويتعيّن أن يكونوا قد جمعوا إلى العلم العدالة واتباع الشّريعة لتكون أمانة العلم فيهم مستوفاة، ولا تتطرّق إليهم الرّيبة في النّصح للأمّة...)[١].

فعلى المجامع الفقهيّة إعادة النّظر في طريقة تعيين أعضائها؛ باللّجوء إلى مثل هذه الطّريقة أو أيّة طريقة لا تعتمد على الانتماء أو العلاقة مع الجهة الّتي تُرشّحهم للعُضويّة؛ لأنّ تقييد حُريّة المجامع الفقهيّة في ممارسة مهامها تبدأ من نوعيّة الأعضاء الّتي يضمّها المجمع الفقهي.

يقول **القرضاوي**: (والحقّ أن لا حُرّيّة –في الغالب- لمجمع تعيّن أعضاءه حكومة إقليميّة على أرضها يقوم المجمع...)[٢].

وعلى ذلك فالتّنسيق الحقيقي المنشود بين مُختلف مُؤسّسات الاجتهاد الجماعي في تعيين أعضائها مع اعتبار الشّروط الّتي ذكرها العلماء للاجتهاد؛ يؤول إلى وضع أفراد الأمّة ثقتهم في مؤسّساتهم الاجتهاديّة؛ وحصول اجتهاداتهم على القبول؛ فتُحقّق المجامع الفقهيّة أهدافها في جمع الأمّة وتسيير أمور حياتهم وفق المراد الإلهي.

ثانيا: التّنسيق لمعرفة نوعية المسائل المُعالجة

إنّ التّنسيق الحقيقي بين المُؤسّسات الاجتهاديّة يُساعد كلّ مؤسّسة في معرفة نوعية المسائل الّتي لها الأوْلويّة في الاجتهاد فيها دون غيرها؛ فلا يُمكن للمجمع الدّولي مثلا أن يجتهد في مسألة تخضع لإقليمٍ مُعيّنٍ أو مُجتمعٍ محلّيٍّ، وفي مُقابل ذلك لا يُقبل لمؤسّسة اجتهاديّة إقليميّة أو محلّيّة أن تنفرد باجتهادٍ في مسألةٍ تعمّ جميع أفراد الأمّة[٣].

إنّ عدم التّنسيق بين المُؤسّسات الاجتهاديّة في تحديد المسائل المُخوّل لكلّ مؤسّسةٍ الاجتهادُ فيها؛ يُؤدّي إلى آثار سلبيّة عديدة كعدم تتريل الأحكام على وقائعها تتريلا صحيحا، وتبذير الجُهد المادّي والفكري والزّمني، وتشتّت الآراء واختلافها في المسألة الواحدة وغيرها.

فمعرفة كلّ مُؤسّسة نوعية المسائل الّتي لها الحقّ في مُعالجتها وفق الحكم الشّرعي؛ يُعتبر الخُطوة الأولى في الاجتهاد الصّحيح؛ فلا ينبغي إهمالها.

ويذهب البعض إلى أنّ التنسيق الحقيقي يكمن في توجّه المجامع الفقهيّة إلى التخصّص في

---

[١] **مقاصد الشّريعة الإسلامية**، ص ٤٠٩.

[٢] القرضاوي، **الاجتهاد في الشّريعة الإسلامية**، ص ٢٤٢.

[٣] انظر نطاق الاجتهاد الجماعي، ص ١٦٢- ١٦٥ من هذه الرّسالة.

الاجتهاد وفق التحدّيات الّتي تُواجه كلّ بلد إسلامي؛ فالبلد الّذي يخضع الحكم فيه لمبدأ الشّورى يُنشأ فيه مجمعٌ لدراسة القضايا السّياسيّة، وبلدٌ فيه نشاطٌ اقتصاديٌّ واسعٌ يكون مقراً لمجمعٍ يدرس المستجدّات الاقتصاديّة، وبلدٌ يعاني من مشكلاتٍ اجتماعيّةٍ وأسريّةٍ يكــون مقرًّا لمجمعٍ يــدرس المستجدّات الاجتماعيّة؛ وهكذا[١].

إنّ وجهة النّظر هذه جديرة بالاهتمام في حالة ما إذا كانت المجامع الفقهيّة عبارة عن فــروع لمجمعٍ فقهيٍّ دوليٍّ مُستقلٍّ يجمع علماء الأمّة كافّة، تُصدر قراراتها باسم المجمع الدّولي بعد اطّــلاع المجمع الفقهي الدّولي عليها؛ حفاظا على وحدة الأمّة واجتنابا لتعدّد الاجتهادات واختلافها.

أمّا إذا كان كلّ مجمع فقهيّ مُستقلّ عن غيره فإنّ هذا يُؤدّي إلى اختلاف وُجهات نظر العلماء غير المُنتمين إلى المجمع الفقهي المُتخصّص مع القرار الّذي يُصدره المجمع الفقهي المُتخصّص.

ثالثا: التّنسيق بين المُؤسّسات الاجتهاديّة ومُختلف المراكز العلميّة

إنّ التّنسيق بين المؤسّسات الاجتهاديّة ومُختلف المراكز العلميّة؛ تظهر آثاره الإيجابيّــة مــن خــلال سهولة الاستفادة مــن الرّصيد العلــمي لهــذه المُــؤسّسات؛ والتّعرّف على الكفاءات العلميّة الّتي يُمكن تعيينهم كأعضاء في المُؤسّسات الاجتهاديّة أو الاستفادة من أعمالهم العلميّة[٢].

فأمّا الأوّل فيُمكن أن يكون عن طريق التّبادل العلمي عن طريق المجلاّت الدّوريــة والبُحــوث العلميّة ونشر القرارات، فتكون المراكز العلميّة وسيلة لإيصال جميع المعلومات حول المُؤسّــسات الاجتهاديّة إلى أفراد الأمّة بجميع فئاتها؛ فتُعتبر بمثابة مكمِّلٍ لها.

فالجامعات مثلا؛ يُمكن أن تستفيد من قرارات المجمع الفقهي والبُحوث المُقدَّمَة للمُناقشة فيه في مُختلف المسائل؛ بإدراجها ضمن المُقرّر السّنوي لطلاّب الدّراسات العُليا مثلا؛ ليتناولها الطّــلاّب بالدّراسة والتّحليل؛ استفادة منهم في كيفية دراسة المسائل والاجتهاد فيها وفق منهج علمي.

وللمساجد دور كبير في التّواصل بين المؤسّسات الاجتهاديّة والأفراد؛ فالتّواصل الحقيقيّ بينها كفيل بأن يُعطي المصداقيّة الحقيقيّة للمؤسّسات لدى أفراد الأمّــة؛ فتكــسب دعمهــا المــادّي والمعنوي؛ وفي مُقابل ذلك يستفيد الأفراد من مُختلف القرارات الّتي تــصل إليهــا المُؤسّــسات الاجتهاديّة فــي القضايا والمــسائل العامّة الّتي تعمّ عمــوم الأمّة في المسائل الاقتصاديّة والطبيّة والاجتماعية.

---

[١] زعتري علاء الدّين، **الاجتهاد الجماعي واقع وطموح**، **www.azatari.org**

[٢] زعتــري عــلاء الــدّين، **الاجتــهاد في الفقــه ضــرورته المعاصــرة وآفاقــه المــستقبلية**، **www.azatari.org/show_art_details.php?id=١٨٦**

أمّا الثّاني فعن طريق المُراسلات الّتي تجمع المُؤسّسات الاجتهاديّة ومُختلف الكُليّات في الجامعات الّتي تحظى بمستوى علميّ رفيع؛ تتعرّف من خلاله على الكفاءات العلميّة الّتي تستعين بها في التصدّي لُمختلف القضايا والنّوازل؛ سواء أكانوا أعضاء في أيَّةِ مُؤسّسةٍ اجتهاديّةٍ أم ليسوا أعضاء أصلا[١].

فأساتذة الجامعات اليوم هم الطّبقة الّتي يُمكن للمؤسّسة الاجتهاديّة الاستفادةُ منها بشكل كبير؛ نظرا للبُحوث العلميّة الّتي ينشرونها في مُختلف المجلاّت المُحكّمة؛ الّتي تحوي حلولا شرعيّة لكثير من المُستجدّات والنّوازل المُعاصرة، ونظرا إلى ما يُقدّمونه من بحوث علميّة تجعلهم في تواصلٍ دائمٍ مع كلّ جديدٍ يطرأ على السّاحة العلميّة والواقع المُتجدّد في كلّ حين.

إضافة إلى ذلك فإنّهم أكثر فئات المُجتمع تواصلا مع أكبر شريحة في المُجتمعات الإسلاميّة – طلاّب الجامعات-؛ الّتي ستؤول إليها في المستقبل قيادة الأمّة في مُختلف المجالات؛ ومن بينهم سيكون الأعضاء في المُؤسّسات الاجتهاديّة.

فأساتذة الجامعات لهم دور كبير في خدمة المُؤسّسة الاجتهاديّة إن عرف المُسؤولون عليها كيف يستفيدون من أنشطتهم وقدراتهم العلميّة.

وبعد هذا يتبيّن أنّ التّنسيق بين المُؤسّسات الاجتهاديّة فيما بينها وبين مُختلف المراكز العلميّة؛ أمر ضروريّ في ترقية وتطوير مُؤسّساتنا الاجتهاديّة؛ وهذا ما يجب أن تسعى لتحقيقه.

---

[١] عبد النّاصر أبو البصل، عضو خبير في المجمعين الفقهيين التّابعين لُمنظّمة المؤتمر الإسلامي ورابطة العالم الإسلامي " اتصال شخصي".

المطلب الثالث: الجمود الفكري لدى بعض أفراد العلم الشرعي

إنّ عدم توافر مؤسّسات الاجتهاد الجماعي في بعض المُجتمعات المعاصرة يرجع بشكل أساسيّ إلى الجمود الفكري الّذي يتميّز به من ارتضى لنفسه الاجتهاد أو تصدّر الفتوى، ويظهر ذلك بشكل واضح في المُجتمعات الصّغيرة الّتي تتميّز بأعراف وتقاليد خاصّة بها؛ تخضع لمنظومة فكريّة أصبحت مع مرّ السّنين معيار التّصويب والتّخطئة لديها.

إنّ الجمود الفكري يتعارض تماما مع أيّة مُحاولةٍ لاجتهادٍ جماعيٍّ؛ فكيف يتناقش ويتبادل الآراء مَنْ لا يقبل الآخَرَ أصلا!!؟[١].

فالاجتهاد الجماعيّ عبارةٌ عن تكاثف الجهود في الخروج بالحُلول الشّرعيّة الّتي تنزل بالمُجتمعات وعموم الأمّة؛ ولن يكون ذلك إلاّ بالتّعاون بين علماء الشّريعة والمُختصّين في مُختلف المجالات؛ لإعطاء الواقع صبغة شرعيّة.

ولذلك فمواجهة هذه العقبة يكمن في تهيئة الواقع وتحضيره لتقبّل الآخر بنشر ثقافة الوعي الجماعي لدى أفراد الأمة، ويُعتبر هذا من أهمّ الأسباب الّتي تُؤدّي إلى ظهور مُؤسّسات اجتهاديّة جماعيّة تجمع مُختلف التيّارات الفكريّة في المُجتمعات.

لذلك يُعتبر الوعيُ الجماعيّ بدايةَ طريقٍ لتجسيدِ مؤسّسات الاجتهاد الجماعي في أوساط المُجتمعات الإسلاميّة؛ لأنّ نشر ثقافة الوعي الجماعي لدى أفراد الأمّة بمختلف فئاتها وتحديد دورها في ذلك؛ من أهمّ العوامل الّتي تُساعد على الانتقال من الاجتهاد الفردي إلى الاجتهاد الجماعي في ظلّ غياب الوحدة وانتشار ثقافة الاختلاف والتعصّب والتّقليد؛ وتكريس الأحاديّة والمركزيّة في تسيير المُؤسّسات بصفة عامّة.

والوعي المراد في هذه الدّراسة يتمثّل في توعية أفراد الأمّة بدورهم في تشجيع كلّ اجتهاد جماعيّ؛ سواء كان دعما مادّيا أو معنويا، وبمعنىً دقيقٍ: تهيئة أرضيّة صالحة في المُجتمع للانتقال من اجتهاد فرديّ إلى اجتهاد جماعيّ، تتقبّل –الأرضيّة- كلّ ما يُصدره من اجتهادات في مُختلف مجالات الحياة.

إنّ صلاحية هذه الأرضيّة؛ تحتاج إلى وعي عام؛ يشمل كافّة فئات الأمّة بضرورة تشجيع هذا النّوع من الاجتهاد واتّخاذه سبيلا لمُعالجة قضايا الأمّة، ولن يتحقّق ذلك إلاّ بتكامل الجهود بين عُلمائها ومُفكّريها وصُنّاع القرار فيها.

ومن أهمّ ما ينبغي التّركيز عليه ما يأتي:

---

[١] زعتري علاء الدّين، **الاجتهاد الجماعي واقع وطموح**، **www.azatari.org**.

بيان أهمّيّة الجماعة في الإسلام: كثيرٌ من الآيات والأحاديث والعبادات يظهر من خلالها اهتمام الإسلام بالجماعة؛ فشرَّع ما يُحافظ عليها من جانب الوُجود والعدم؛ حتّى جعل محبّة المُسلمين معيارا لدخول الجنّة[١].

إبراز مكانة الاجتهاد في إنتاج فقهٍ يُساير تطوّرات الحياة في مُختلف مجالاتها صالحٍ للتّطبيق؛ وهذا يحتاج إلى توعية شاملة للأمّة بغرس الإيمان في قُلوبهم والتّوجّه إلى الله؛ تحقيقا لخلافته في الأرض.

التّركيز على إبراز مكانة الفروض الكفائيّة في الإسلام؛ ودورها الكبير في المُساهمة في التنمية الشاملة؛ فما بالك والشّارع الحكيم قد رتّب الإثم على الجماعة الّتي تُفرّط في هذا النّوع من الفروض؛ ويدخل في هذا الاجتهاد الجماعي؛ باعتباره فرضا كفائيّا.

مُحاربة كلّ أشكال الفُرقة والتّعصّب للآراء والمذاهب والمُعتقدات؛ ونشر كلّ ما يُؤدّي إلى وحدة المُسلمين؛ بتوضيح المقصود من مفهوم الأمّة لدى أفرادها[٢]؛ الّذي يستوعب جميع المذاهب الفقهيّة بجميع اختلافاتها وتوجّهاتها.

تشجيع مظاهر العمل الجماعي في المُجتمعات؛ باستغلال بعض وسائل العمل الدّعوي كخطب الجمعة والمُؤسّسات التّعليميّة، وتقديم نماذج ناجحة للعمل المُؤسّسي وغير ذلك.

تركيز الباحثين والدّارسين على نشر الفكر الجماعي وتفعيل وسائل العمل المُؤسّسي؛ ببيان مزاياه وخصائصه وأهميّته وآفاقه المُستقبلية؛ للانتقال من الفرديّة إلى الجماعيّة في مُختلف المُؤسّسات الدّينيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة وغيرها.

بيان أهمّيّة مؤسّسة الاجتهاد الجماعي والشّورى بصفة عامّة ودورها الفاعل في تحقيق التقدّم الحضاري المنشود وتوحيد الأمّة في توجّهاتها وتحقيق أهدافها المُستقبلية[٣].

---

(١) انظر: أبو زهرة، **الوحدة الإسلاميّة**، ص ٢٣٤، ٢٣٥، العدوي، محمّد عبد العليم، (١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م). **الوحدة الإسلاميّة في مواجهة التحدّيات المعاصرة**، (ط١)، رابطة الجامعات الإسلاميّة، ص ٤٨- ٨٢.

(٢) يجب على الدّعاة توضيح مفهوم الأمّة بمفهومها القُرآني، وليس على أساس العصبيّة أو القبيلة أو اللّغة أو المذهب، فالأمّة في القرآن تتّصف بالربّانيّة والوسطيّة والدّعوة والوحدة، أنظر مواصفات الأمّة في القرآن: القرضاوي، يوسف، (١٤١٢هـ/١٩٩١م). **نحو وحدة فكريّة للعاملين للإسلام**، (ط١)، القاهرة: مكتبة وهبة، ص ٨٦- ٨٩، والمعاني الّتي أطلقها القرآن على لفظ الأمّة وهي ستّة: أمّة الوقت والحين، أمّة الإمام الّذي يعلم الخير ويهدي إلى الطّريق المستقيم، أمّة الطّريقة المُتّبعة، أمّة جماعة من النّاس على الإطلاق، أمّة الجماعة المُتّفقة على دين واحد، أمّة جماعة جزئيّة من أهل دين مُعيّن.

إلاّ أنّ المعنيين الرّئيسيّين هما معنى الطّريقة والجماعة؛ واعتبار معنى الجماعة المجتمعة على دين واحد المعنى المُركّب منهما، أنظر التّفصيل: نصّار، ناصيف، (١٩٨٠م). **مفهوم الأمّة بين الدّين والتّاريخ –دراسة في مدلول الأمّة في التراث الإسلامي العربي والإسلامي-**، (ط٢)، بيروت: دار الطّليعة، ص ١١- ٣٠.

(٣) أبو زهرة، **الوحدة الإسلاميّة**، ص ٢٤٩- ٢٤٩.

تحسيس أفراد الأمّة بدورهم في تنشئة أجيال الأمّة؛ تنشئةً حقيقيّةً تعتزّ بدينها وتُسخّر قُـــدراها في خدمته ماديّا ومعنويّا، لأنّها إطارات مُؤسّسات الاجتهاد الجماعي مُستقبلا.

هذه بعض العوامل الّتي تُساعد على نشر الوعي الجماعي لدى أفراد الأمّة؛ وتهيئة أرضيّة صالحة لاجتهاد جماعيّ مُؤسّسي؛ يُساهم في تحقيقه أفراد الأمّـــة مهمـــا كانـــت انتمـــاءاهم المذهبيّـــة أو الفكريّة؛ لأنّ مصلحة الجماعة مُقدّمة على مصلحة الفرد، وحفظ نظام الأمّة مقصد تـــشريعيّ عام؛ لا يتحقّق إلاّ بالتّوجّه الجماعي في الاجتهاد.

المطلب الرّابع: عدم الاستفادة من الرّصيد العلمي للمؤسسات الاجتهاديّة

تُقدّم مؤسّسات الاجتهاد الجماعي رصيدا علميّا مُعتبرا، يتمثّل في الاجتهادات الّتي تُصدرها في مُختلف المسائل المعاصرة والنّوازل الجديدة، إضافة إلى إصدار العديد من المجلاّت العلميّة الّتي تضمّ مُختلف البحوث العلميّة الّتي يُقدّمها أعضاؤها للمُناقشة في الدّورات الّتي تعقدها.

أمام هذا الكمّ المعرفي الّذي سُخّرت من أجله جهود فكريّة وماديّة كبيرة؛ يبقى السّؤال مطروحا دائما؛ ما مدى استفادة الأمّة من هذا الرّصيد العلمي؟ سواء كانت جامعات أو مراكز علميّة أو مساجد أو مكتبات أو أفراد الأمّة.

إنّ التحدّي القائم الّذي تُواجهه مؤسّسات الاجتهاد الجماعي هنا؛ يظهر من خلال ما يلي:

١ - نشر الرّصيد العلمي: يُعتبر نشر الرّصيد العلمي للمجامع الفقهيّة في العالم من أكبر التحدّيات الّتي تُواجهها؛ رغم ما تنشره من دوريّات تضمّ القرارات الّتي توصّلت إليها.

والنّشر المقصود هو كيفيّة الاستفادة الفعليّة من الرّصيد العلمي في مُختلف المراكز العلميّة والجامعات والمساجد، وليس مُجرّد النّشر والتّوزيع، لأنّ الهدف الحقيقي من الاجتهاد إخضاع الواقع العملي للشّرع الحكيم؛ فكيف يتحقّق ذلك إذا كانت القرارات الّتي توصّلت إليها المجامع الفقهيّة لا تُتداول في المراكز العلميّة والجامعات والمساجد!!؟

إنّ ذلك لا يتحقّق إلاّ بالتّنسيق بين المجامع الفقهيّة فيما بينها، وبينها وبين المراكز العلميّة —كما مرّ سابقا-[١]، كالتّنسيق بين المجامع الفقهيّة والهيئات الرّسميّة في الدّول الإسلاميّة الممثّلة في وزارات الشّؤون الدّينيّة، وبإعادة ثقة هذه المُؤسّسات لدى أفراد الأمّة بالعودة إلى المعايير العلميّة في ممارسة عملها؛ بما ذُكر في شروط الاجتهاد.

ويُمكن لوسائل الاتّصال الحديثة اليوم أن تُسهم في التّنسيق للاستفادة من القرارات بشكل كبير؛ بالمراسلات بين مُختلف المؤسّسات الاجتهاديّة عن طريق شبكة الإنترنت، وقد عمد موقع (مدرسة الإسلام) إلى عرض خطّة إلكترونيّة قصد التّنسيق بين مُختلف مراكز الفتوى المشهورة، تتمثّل في عقد مُؤتمر إلكتروني لكلّ الجهات المعروفة في الشّبكة العالميّة[٢].

فهذه الخُطّة بإمكانها المساهمة بشكل كبير في الاستفادة من قرارات المجامع الفقهيّة؛ خاصّة إذا تبنّته مُؤسّسة علميّة اجتهاديّة لطرح كلّ الشّكوك الّتي يُمكن أن تحوم حوله؛ ليحوز ثقة أفراد الأمّة وعلمائها في كلّ أنحاء المعمورة.

---

[١] انظر ص ٢٠٨- ٢١٢ من هذه الرّسالة.

[٢] انظر: زعتري علاء الدّين، **الاجتهاد الجماعي واقع وطموح**، **www.azatari.org**.

٢ - التّقنين:

يُعتبر تقنين القرارات الّتي تتوصّل إليها المجامع أو مجالس الإفتاء من أكبر التحدّيات الّتي تُواجهها هذه المؤسّسات؛ وفي نفس الوقت يُمكن أن يكون وسيلة من الوسائل الّتي يُمكن من خلالها الاستفادة من الرّصيد العلمي لهذه المُؤسّسات.

إنّ مؤسّسات الاجتهاد الجماعيّ اليوم تعيش تحدّيا كبيرا؛ خاصّة ونحن في مُجتمعات ظهرت العلمانيّة فيها بشكل كبير؛ تسعى إلى تحطيم كلّ ما له علاقة بالإسلام؛ حتّى القوانين الحالية المُستمدّة من الشّريعة الإسلامية في بعض جوانبها؛ تسعى جاهدة إلى إلغائها وتغييرها.

فإذا كانت مؤسّسات الاجتهاد الجماعيّ لا تقوم بدورها في عرض الأحكام الفقهيّة على شكل قوانين قابلة للتّطبيق في الواقع؛ فإنّ هذا يكون ذريعة إلى تطبيق القوانين غير الشّرعيّة.

فللاجتهاد الجماعيّ أهميّة كبيرة في تزويد القانونيّين بالمادّة الفقهية؛ إن لم نقل إنشاء قوانين ابتداء تُستمدّ مادّتها أصلا من الشّريعة الإسلاميّة[١].

فالتحدّي قائم هنا من جهتين:

إثبات أنّ الشّريعة قابلة للتّقنين.

العمل على عرض الأحكام الفقهيّة المُنتشرة في الكتب القديمة على شكل نصوص قانونيّة.

إنّ ما سبقت الإشارة إليه من العقبات الّتي تُواجهها المؤسّسات الاجتهادية اليوم؛ تُعطي صورة عن واقع الاجتهاد الجماعي في عصرنا الحاضر؛ فهو بحاجة إلى بذل المزيد من الجُهود الجماعيّة لتطوير عمل المؤسّسات الاجتهاديّة؛ ولن يكون ذلك إلاّ بتهيئة الواقع الإسلامي لتكون مثل هذه المُؤسّسات المرجعيةَ العُليا في العمل الاجتهادي؛ يرجع إليها أفراد الأمّة لحلّ مشاكلهم والقضايا الّتي تنزل بهم في الحياة.

ولن يتمّ ذلك إلاّ بوقوف العلماء وصُنّاع القرار يدا واحدة أمام هذه العقبات الّتي تقف عائقا في تحقيق ذلك.

---

[١] ستتحدّث عن العلاقة بين الاجتهاد الجماعي والتّقنين عند الحديث عن الآفاق المُستقبلية للاجتهاد الجماعي، انظر ص ٢٩٧- ٣٠٠ من هذه الرّسالة.




الفصل الثالث

الاجتهاد الجماعي وأثره في ازدهار الفقه الإسلامي

ويحوي ثلاثة مباحث

المبحث الأوّل: أهمّيّة الاجتهاد الجماعي

المبحث الثاني: مجالات الاجتهاد الجماعي

المبحث الثالث: الآفاق المُستقبلية للاجتهاد الجماعي







المَبحَثُ الأوَّلُ

أهمّيّة الاجتهاد الجماعي

ويحوي مطلبين

المطلب الأوّل: أهمّيّة الاجتهاد الجماعي من حيث آثاره العامّة

المطلب الثاني: أهمّيّة الاجتهاد الجماعي من حيث آثاره الخاصّة




تمهيد

إنّ الاجتهاد الجماعيّ له أهميّة عظيمة في حياة الأمّة الإسلاميّة؛ سواء في الجانب الفكريّ لها أو في واقع حياتها.

ويُمكن أن نُقسّم هذه الأهميّة من حيث الأثر الّذي يُمكن أن يُؤثّر به الاجتهاد الجماعيّ في الجانب الفكري أو في واقع حياة الأمّة إلى قسمين؛ نتناولهما في مطلبين مُستقلّين:

١ - من حيث الآثار العامّة: وتتمثّل من خلال تحقيق الاجتهاد الجماعي فيما يلي:

أ- الاجتهاد الجماعيّ يُحقّق مبدأ الشورى في الواقع.

ب- الاجتهاد الجماعيّ سبيلٌ إلى توحيد الأمّة.

ج- الاجتهاد الجماعيّ سبيلُ استمرار العمليّة الاجتهاديّة.

د- الاجتهاد الجماعيّ سبيلُ الانتقال من فقه الفرد إلى فقه الجماعة.

هـ- الاجتهاد الجماعيّ سبيلُ إثراء الفقه الإسلامي بالاجتهادات المعاصرة.

و- الاجتهاد الجماعيّ سبيلُ التئام الخلافات الفقهيّة.

ي- الاجتهاد الجماعيّ سبيلُ حفظ المُجتمعات من الفتن.

٢ - من حيث الآثار الخاصّة: وتتمثّل من خلال تحقيق الاجتهاد الجماعي فيما يلي:

أ- الاجتهاد الجماعيّ أكثرُ دقّةٍ وإصابةٍ من الاجتهاد الفردي.

ب- الاجتهاد الجماعيّ بديلٌ عن المجتهد المُطلق.

ج- الاجتهاد الجماعيّ سبيلُ تحقيق الإجماع الصّريح.

د- الاجتهاد الجماعيّ حصنٌ من التأثيرات الذّاتية للمُجتهد.

هـ- الاجتهاد الجماعيّ سبيلُ التّكامل بين المُجتهدين.

المطلب الأوّل: أهمّيّة الاجتهاد الجماعي من حيث آثاره العامّة

الفرع الأوّل: الاجتهاد الجماعي يحقّق مبدأ الشورى في الواقع

تُعتبر الشّورى من أهمّ المبادئ الّتي يتميّز بها الفكر الإسلامي؛ وقد أرشدنا الشّارع الحكيم إلى اتّخاذها سبيلا في مُعالجة أمورنا؛ فقال لنبيّه الكريم ﷺ: **﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾**[١]؛ وجعل من صفات المؤمنين المُتّقين الشّورى؛ فقال تعالى: **﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾**[٢].

فالآيتان لم تُخصّصا الشّورى بمجال مُعيّن أو فترة خاصّة[٣]؛ لذا كان الاجتهاد الجماعي إحدى الوسائل الّتي تُحقّق الشّورى في الواقع.

وهذا ما دعا إليه النبيّ ﷺ عندما سأله عليّ رضي الله عنه في الأمر يترل ليس فيه بيان أمر ولا نهي فقال: «تشاورون الفقهاء والعابدين ولا تمضوا فيه رأي خاصّة»[٤].

وقد سبق في هذه الرّسالة أنْ تبيّن أنّ الاجتهاد الجماعيّ في حقيقته شورى بين جماعة من المجتهدين؛ فيه يتبادلون الآراء ويتناقشون فيما بينهم للوُصول إلى رأي يتّفقون عليه[٥].

وهذا النّوع من الشّورى قد أخذ به الصّحابة رضي الله عنهم؛ واتّخذوه منهجا في تسيير شؤون الأمّة دينيّا ودُنيويّا؛ خاصّة في عهد الخليفة عمر بن الخطّاب رضي الله عنه، وسار على نهجهم مِن بعدهم التّابعون وأئمّة المذاهب –رحمهم الله-[٦].

كلّ هذا تحقيقا لمبدأ الشورى في الواقع؛ ولِما فيه من أهمّيّةٍ عظيمةٍ تتبيّن فيما سيأتي لاحقا من فوائد يُقدّمها الاجتهاد الجماعي في هذا المطلب والمطلب الّذي يليه.

الفرع الثّاني: الاجتهاد الجماعي سبيلُ توحيد الأمّة

إنّ الأمّة الإسلامية اليوم في أمسّ الحاجة إلى توحيد رُؤيتها للأمور ومُعالجة قضاياها والتحدّيات الّتي تُواجهها، ولن يتأتّى لها ذلك إلاّ بحلولٍ نابعةٍ عن رُؤيةٍ جماعيّةٍ تسعى إلى جمع الكلمة والتّوحيد؛ بعيدا عن الفُرقة والأفكار المُشتّتة المُتضاربة[٧].

---

[١] آل عمران، الآية ١٥٩.

[٢] الشورى، الآية ٣٨.

[٣] انظر مسألة هل الشورى خاصّة بالأمور الدنيوية فقط أم تشمل الأمور الدنيوية والدّينية على السّواء؟ ص ١٣٣- ١٣٦ من هذه الرّسالة.

[٤] سبق تخريجه في ص ١٤١ من هذه الرّسالة.

[٥] انظر حقيقة الاجتهاد الجماعي، ص ٦٣ من هذه الرّسالة.

[٦] انظر الاجتهاد الجماعي في صدر الإسلام؛ ص ٨٨- ١٠٦ من هذه الرّسالة، والاجتهاد الجماعي في عصر التّابعين وأئمّة المذاهب؛ ص ١٠٨- ١١٢ من هذه الرّسالة.

[٧] القحطاني، **منهج استنباط أحكام النّوازل المعاصرة**، ص ٢٣٨، ٢٣٩.

يقول **عبد الكريم الخطيب**: (ولا يجوز الاجتهاد بالرّأي لفرد واحد مهما أوتي من المواهب والمؤهّلات؛ لأنّ التاريخ قد أثبت أنّ الفوضى التشريعية في الفقه الإسلامي كان من أكبر أسبابها الاجتهاد الفردي؛ حيث تتشعّب الآراء، وتكثر الخلافات الّتي تُفرّق وحدة الأمّة إلى مذاهب وشيع)[١].

لذا كان خيرُ طريقٍ للوحدة اليوم الاجتهادَ الجماعيَّ في مجلس شوريٍّ عالميٍّ[٢]؛ يضمّ خيرة علماء الأمّة من جميع بُلدان العالم الإسلامي؛ فيه تُناقش القضايا العامّة وتُتّخذ المواقف الحكيمة[٣].

لأنّ المجمع الواحد هو الّذي يجمع ويُوحّد؛ فليس الهدف منه استنباط الحكم الشرعي فقط؛ بل دفعُ الاضطراب الّذي يُمكن أن يقع فيه النّاس نتيجة الاختلافات الّتي تنتج من تعدّد المجامع الفقهيّة[٤].

فإذا سار علماء الأمّة وحُكّامها في هذا الاتّجاه؛ يشهد الواقع الإسلاميّ تحقّيق مقصد الوحدة والتّضامن، وتحقيق الحقّ والسّلام على المُستوى العالمي[٥].

والوحدة المنشودة اليوم؛ يجب أن تجمع جميع المذاهب الإسلامية (الثمانية) دون استثناء؛ وقد سعى بعض دعاة الأمّة إلى ذلك؛ فأنشأوا مجمعا سُمّي بالمجمع العالمي للتّقريب بين جميع المذاهب الفقهيّة[٦].

---

[١] (١٤٠٥هـ/١٩٨٤م). **سدّ باب الاجتهاد وما ترتّب عليه**، (ط١)، بيروت: مؤسّسة الرّسالة، ص ٤٥.

[٢] إنّ الدّعوة إلى الاكتفاء بمجمع واحد يجمع علماء الإسلام ازدادت في الآونة الأخيرة؛ لمّا تبيّن عدم تحقيق الهدف المنشود في وحدة الأمّة من خلال تعدّد المجامع وعدم التّنسيق بينها؛ انظر أمثال هذه الدّعوة في: الجمالي، رأي في تكوين المجتهد في عصرنا هذا، **المسلم المعاصر**، (٣٩)، السّنة١٠، ص ١٣٤، زايدي، **الاجتهاد بتحقيق المناط وسُلطانه**، ص ١٤٩، ١٥٠، علاء الدّين زعتري، **الاجتهاد الجماعي واقع وطموح** ، **www.azatari.org**، سانو، **في فكرة الاجتهاد الجماعي تاريخا وواقعا**، **www.alwihdah.com**، أبو البصل عبد النّاصر، عضو المجمعين الفقهيين التابعين لرابطة العالم الإسلامي ومُنظمة المُؤتمر الإسلامي "اتصال شخصي".

[٣] زايدي، **الاجتهاد بتحقيق المناط وسُلطانه**، ص ١٤٩، ١٥٠.

[٤] صابونجي، طه وآخرون، (١٤٠٥هـ/١٩٨٥م). أهمية المجامع الفقهية في حياة المسلمين. **مجلة رابطة العالم الإسلامي**. (٠٨)، السّنة ٢٣، ص ١١.

[٥] سرحان بن خميس، **الآفاق المستقبلية للاجتهاد المعاصر**، ص ١٦٨.

[٦] تأسّس المجمع بأمرٍ من قائد الثورة الإسلامية في إيران آية الله الخامنئي سنة ١٤١١هـ؛ هدفه السّعي إلى تحقيق الوحدة بين المسلمين من كافّة المذاهب الإسلامية؛ بإيجاد قنوات ارتباط سليمة بين علمائها وزعمائها ضمن الأسس المُشتركة الثابتة الّتي يتّفق عليها المسلمون كافّة؛ وفتح باب الحوار وتبادل وجهات النّظر بينهم بشأن المسائل الخلافية مع احترام جميع الآراء القائمة على أساس الدّليل الشرعي.

يتشكّل المجمع من العديد من العلماء من مُختلف المذاهب الإسلامية؛ مقرّه مدينة قُم بإيران؛ يقوم بإعداد العديد من المشاريع العلمية الفقهية، وعقد العديد من المُؤتمرات الدّولية في إيران بمناسبة عيد الوحدة، وفي مكة المكرّمة بمناسبة مواسم الحج. أنظر:الخراساني،= = محمّد واعظ زاده، (١٤١٨هـ/١٩٩٧م). **نداء الوحدة والتقريب بين المُسلمين ومذاهبهم**، (د.ط)، طهران: رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية، ص ٢٤٨-٢٥٠.

فالاجتهاد الجماعي بين العلماء من مُختلف المذاهب الفقهيّة مِنْ شأنه أن يكون وسيلةً للتّقريب؛ إذ جاء في كتاب **التقريب بين المذاهب الإسلامية**: (ولمواجهة التّحدّيات الجديدة، فإنّ المنظّمة الإسلاميّة للتربية والعلوم والثّقافة، قد أخذت على عاتقها أن تقوم بدور فعّالٍ ومؤثرٍ في سبيل مصلحة الأمّة عن طريق إعداد مشروع هذه الاستراتيجيّة للتّقريب بين المذاهب، وعلى ثقةٍ بالله أن ترتفع حظوظ نجاحها، خصوصاً إذا ما ارتكزت على المصلحة العامّة بصفتها غايةً، وعلى الاجتهاد الجماعيّ بصفته وسيلةً للتقريب ولبلوغ الأهداف الرّامية إليها)[(١)].

إنّ التّقريب بين المذاهب تعتريه ثلاث تصوّرات؛ تتمثّل فيما يلي[(٢)]:

التصوّر الأول: مضاهاة المذاهب بعضَها البعض، ثمّ اعتمادُ ما هو مشترك -من حلول وفتاوى- بين أغلبها، وإسقاط الحلول الخلافية المرجوحة.

التصوّر الثاني: اعتماد جميع المذاهب بما فيها من حلول وفتاوى راجحةٍ ومرجوحةٍ، وجعْلها مادّة نظريّة أوّليّة، لكلّ مجتمع أن يستقي منها ما يشاء من آراءٍ تناسب ظروفه؛ ثم يقنّن ما اختاره.

التصوّر الثالث: استخراج المعايير الفكريّة الأصوليّة من المذاهب القديمة، والعمل بها للحكم على المشكلات وحلّها وفقا لهذه المعايير العلمية الإسلاميّة؛ بغضّ النّظر عن النّتائج والحلول التي يمكن أن تنتج عن العمل بتلك المعايير، فلا مانع أبدا من الوصول إلى نتائج وفتاوى لم تطْرُق أذهانَ الفقهاء والأئمّة القدماء؛ طالما كانت هذه النّتائج مستندة إلى حجّة صحيحةٍ ومقنعةٍ؛ كشَفَ عنها العمل المنضبط بأصول الفقه.

فهذه التصوّرات الثلاثة؛ في حقيقتها اجتهادٌ جامعٌ بين اجتهاد انتقائي وآخر إنشائي[(٣)]؛ لذا كان الاجتهاد الجماعي أمثل طريقة للوُصول إلى تقريبٍ حقيقيٍّ في الواقع.

الفرع الثّالث: الاجتهاد الجماعي سبيلُ استمرار العملية الاجتهادية

إنّ حكمة الشّريعة الإسلامية تكمن في صلاحيتها لكلّ زمان ومكان؛ لذلك أناطها الشّارع الحكيم بأدلّة كليّةٍ تستوعب جميع الحوادث مع مرّ الأزمان والأماكن.

ومعلومٌ أنّ نصوصها منتهية والحوادث غير مُنتهية، ولا يُمكن تكييف الحوادث غير المنتهية

---

(١) المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، (١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م). إيسيسكو: منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، **http://www.isesco.org.ma/pub/arabic/StratTakrib/P٥.htm**

(٢) القاضي، عمر مختار، (١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م). **الاجتهاد ضرورة للتقريب**، مجلّة التّقريب.نت، (٠١)، **http://www.taghrib.org/altaghrib/٠٠١/٠٣/٠٧.htm**

(٣) سيأتي الحديث على أنّ الاجتهاد في عصرنا سواء كان انتقائيا أو إنشائيّا يجب أن يكون جماعيا؛ انظر مجالات الاجتهاد الجماعي ص ٢٣٩- ٢٨٠ من هذه الرّسالة.

مع الأدلّة الكليّة إلاّ بالاجتهاد.

والاجتهاد في عصرنا لن يكون إلاّ جماعيّا في زمنٍ تتعلّق حوادثُه وقضاياه العامّةِ بجميع أفـراد المُجتمع، ويمسّ أثرها -الحادثة أو القضيّة- كلّ فرد في علاقته بالآخرين أفرادا ومُجتمعاتٍ ودُولٍ.

إضافة إلى ما تتميّز به من ارتباط عدّة علومٍ عصريةٍ بها؛ لا يُمكن المُجتهدُ مُنفردا معرفة ماهيتها إلاّ بالاستعانة بالمُتخصّصين والخُبراء[١].

إنّ الاجتهاد الجماعي في مثل هذه المسائل والقضايا يفتح آفاقا للاجتـهاد المُعاصـر في جميـع المجالات السّياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والإعلامية وغيرها[٢].

ومن جهة أخرى فإنّ التّاريخ أثبت أنّ أدعياء الاجتهاد الفردي بعد عـصر نـشوء المـذاهب وانتشـار التّقليد؛ كثرت منهم فـوضى الاجتهاد والأخطاء والانحرافات الّتي أدّت إلى المناداة بغلق باب الاجتهاد؛ والدّعة إلى التّقليد والاكتفاء بما اجتهد فيه أئمّتهم[٣].

من هنا كان الاجتهاد الجماعي الّذي يتعاون فيه العلماء بالشّورى بينهم؛ سبيلُ استمرار العملية الاجتهادية[٤] في عصرنا؛ وحسمِ كلِّ ما من شأنه المناداة بغلق باب الاجتهاد مرّة ثانية؛ خاصّة في هذا العصر الّذي يتميّز بالتّخصّص الدّقيق؛ فمن شأن ذلك الوُصول إلى اجتهادات دقيقة بعيدة عن الهوى والضّلال.

الفرع الرّابع: الاجتهاد الجماعي سبيلُ الانتقال من فقه الفرد إلى فقه الجماعة

نعيش اليوم عصرا نحن أحوج فيه إلى فقه الجماعة من فقه الفرد؛ فقد أخذ هذا الأخير نـصيبه بشكل كبير؛ حتّى أصبحت الدّراسات فيه نوعا من التّكرار؛ فالسّابقون قدّموا كامل جهـدهم لهـذا النّوع من الفقه؛ فآن الأوان للاجتهاد الجماعي أن يهتمّ بفقه الجماعة بالتنظير وبيان مراد الله فيه.

إنّ المُجتمعات المُعاصرة أصبحت الحياة فيها تقوم على الجماعة بشكل كبير؛ فانظر مثلا مجال التّنمية والبيئة والسّياسة والاقتصاد والإعلام والتّربية والإدارة والعمران والسّنن الفاعلة في الحياة، وعـوامل السّقوط والنّهوض والوحدة والوحدانيّة؛ فإنّـك ستجدها مجـالات تتعلّق بالجماعة والأمّة والدّولة والشّركة[٥].

---

[١] القحطاني، **منهج استنباط أحكام النوازل المعاصرة**، ص ٢٣٧، ٢٣٨.

[٢] سرحان بن خميس، **الآفاق المستقبلية للاجتهاد المعاصر**، ص ١٦٨.

[٣] الشرفي، **الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي**، ص ٨٤.

[٤] محمد رشيد رضا، أهمية المجامع الفقهية في حياة المسلمين، **مجلة رابطة العالم الإسلامي**، (٠٨)، السّنة ٢٣، ص ١١.

[٥] مقدّمة كتاب الشرفي، **الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي**، ص ٣٧.

ولذلك على الاجتهاد الجماعي في عصرنا أن يتوجّه إلى هذه المجالات الّتي تعمل على الرقيّ الحضاري للأمّة والسّعي بها نحو العلا والسّؤدد.

يقول **عمر عبيد حسنة**: (لقد آن الأوان للتحوّل من بعض قضايا فقه الفرد الّتي أُنضجت حتى تحترق؛ إلى الاهتمام بفقه الأمّة الغائب بالأقدار المطلوبة..من فقه الفروض العينيّة إلى فقه الفروض الكفائيّة ...)(١).

الفرع الخامس: الاجتهاد الجماعي سبيلُ إثراء الفقه الإسلامي بالاجتهادات المعاصرة

إنّ القضايا المُعاصرة الجديدة إن توجّه المُجتهدون نحوها بالاجتهاد واستنباط الحكم الشّرعي لها؛ يُعطي الفقه الإسلاميّ نموّا وازدهارا ومُسايرةً لمُتطلّبات الحياة المُعاصرة؛ لأنّ الفقه الإسلامي في حقيقته ثمرة من ثمرات الاجتهاد، فهو الفهم البشريّ لنصوص الشرع الحكيم؛ فكثرة الاجتهادات تعني كثرة الآراء الفقهية.

فمادام الاجتهاد اليوم في المسائل المُعاصرة جماعيّا؛ فإنّ الاجتهاد الجماعيّ يُساهم في إثراء الفقه الإسلامي بالاجتهادات المعاصرة(٢).

وهذا ما تُحاول أن تُساهم به مؤسّسات الاجتهاد الجماعيّ في عصرنا من مجامع ومجالس فتوى في مُختلف البُلدان الإسلامية؛ بانعقاد دوراتٍ كلَّ عامٍ لمُناقشة العديد من القضايا المُعاصرة في مُختلف المجالات(٣).

وكثرة الآراء الفقهيّة تدلّ على خصوبة الفقه الإسلامي؛ فهو زاخرٌ بالآراء الفقهيّة الّتي تُعبّر عن يُسر هذه الشّريعة وصلاحيتها لكلّ زمان ومكان؛ فقد يكون رأي صالحا لمُجتمع أو فترة زمنية مُعيّنة؛ وهو في نفس الوقت ليس صالحا لمُجتمع آخر أو فترة زمنية أخرى، فالفقيه أو المُجتهد أمام هذه الخصوبة يجد الطّريق ميسورا في البحث عن رأي فقهيّ آخر يُحقّق مصلحة الفرد أو المُجتمع(٤).

الفرع السّادس: الاجتهاد الجماعي سبيلُ التئام الخلافات الفقهية

---

(١) **المصدر نفسه**، ص ٣٧.

(٢) محمد رشيد رضا، أهمية المجامع الفقهية في حياة المسلمين، **مجلة رابطة العالم الإسلامي**، (٠٨)، السّنة ٢٣، ص ١١، العبد خليل، الاجتهاد الجماعي في العصر الحديث، **مجلة دراسات**، ١٤(١٠)، ص ٢٢٩.

(٣) انظر مواقع كلّ من مجمع الفقه الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي**www.fiqhacademy.org.sa**، والمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث **www.e-cfr.org**، ومجمع فقهاء الشريعة بأمريكا **www.amjaonline.org**، وانظر وسائل الاجتهاد الجماعي ص ١٦٥-١٧٣ من هذه الرّسالة.

(٤) القرضاوي، يوسف (١٤٢٥هـ/٢٠٠٤مـ). الوحدة السياسية والاقتصادية سبيلنا إلى التقدّم والنّهضة. **مجلة الاقتصاد الإسلامي**. ٢٤(٢٧٨)، ص ٢٧٢.

إنّ الاختلافات الشّائعة بين مُختلف المذاهب الفقهية في كثير من المسائل؛ يُمكن للاجتهاد الجماعي أن يُقلّلها ويُقرّب وُجهات النّظر بين علمائها وأتباعها[١]؛ إن لم نقل يحسم الخلاف فيها أصلا؛ إذا كان اجتهادا مبنيّا على التّرجيح بقوّة الدّليل؛ خاصّة في المسائل المُعاصرة الّتي يعتمد الاجتهاد فيها على الأدلّة الكُلّيّة.

يقول **محمّد الخضر حسين**: (ولو أنّ أهل الإسلام استمرّوا على تأليف الجمعيات العلميّة لتحرير أحكام الحوادث واستخلاص الحقيقة من الآراء المتلاقية لالتأمت عدّة خلافات حقيقيّةٍ؛ وسقطت أقوالٌ كثيرةٌ من مسائل الخلاف)[٢].

فبالنّظر إلى مقصد وحدة المُسلمين؛ يتبيّن أنّ الاجتهاد الجماعيّ في عصرنا أصبح واجبا؛ لأنّه يعمل على جمع شمل الأمّة؛ الّتي أضعفت كيانها الاختلافاتُ العديدة.

والمُتأمّل في عهد الصّحابة ﷺ؛ يلحظ قلّة الاختلاف بينهم في كثير من المسائل؛ أمّا المسائل الّتي نُقل اختلافهم فيها، فقد كان الخليفة يسعى إلى حسم الاختلاف بجمع أكابر الصّحابة ﷺ والفقهاء منهم للتّشاور فيما بينهم؛ للخروج برأي واحد في المسألة.

وهذا ما تميّز به عهد عمر ﷺ؛ لاتّخاذه الشورى (الاجتهاد الجماعي) منهجا في سياسة الدّين والدّنيا[٣].

وسار على نهجه الصّحابة ﷺ والتّابعون من بعده في حسم المسائل الخلافية بالشّورى؛ إلى عهد نشوء المذاهب الفقهية؛ أين بدأ التّعصّب والتّقليد الأعمى؛ أدّى إلى اختلافٍ كبيرٍ بين المُسلمين؛ لا زالت آثاره تزيد الأمّة ضُعفا وهوانا.

وقد رُوي مثلُ هذا عن السّلف فيما نقله **ابن القيّم** في **إعلام الموقّعين** عن المسيّب بن رافع قال: (كان إذا جاءه – عمر بن الخطّاب ﷺ- الشيء من القضاء ليس في الكتاب ولا في السنّة، سمّى صوافيّ الأمر، فرفع إليهم، فجمع له أهل العلم، فإذا اجتمع رأيهم فهو الحقّ)[٤].

فعلى المُجتهدين اليوم؛ الرّجوعُ إلى سيرة الصّحابة ﷺ والسّلف الصّالح في اتّخاذهم الشّورى منهجا في اجتهاداتهم؛ للحدّ من الاختلافات وتقريب وُجهات النّظر؛ تحقيقا لمقصد وحدة المُسلمين.

---

[١] العبد خليل، الاجتهاد الجماعي في العصر الحديث، **مجلة دراسات**، ١٤(١٠)، ص ٢٢٩.

[٢] (١٣٩١هـ/١٩٧١م). **الشريعة الإسلامية صالحة لكلّ زمان ومكان**، (د.ط)، طبع ونشر علي الرّضا التّونسي، ص ٦٩.

[٣] تبينات ساعد، **منهج الاجتهاد عند عمر بن الخطاب**، ص ٢٢٥. وانظر نماذج من اجتهاداته الجماعية: الاجتهاد الجماعي في عصر صدر الإسلام ص ٨٨- ١٠٦ من هذه الرّسالة.

[٤] ج١، ص٨٤.

يقول **محمد رشيد**[١]: (إنّ العمل الفقهي في تلك المجامع هو نوع من الاجتهاد الجماعي، يُقلّل الخلاف في الآراء؛ لأنّ الشّورى في الاجتهاد على ضوء قواعد الأصول الّتي وضعها علماء أصول الفقه في هذا المجال تجعل الأحكام أكثر انضباطا على القواعد وأبعدَ عن الخلاف)[٢].

الفرع السّابع: الاجتهاد الجماعي سبيلُ حفظ المُجتمعات من الفتن

إنّ وُجود مؤسّسات اجتهادية قويّة في البُلدان الإسلامية؛ من أهمّ الأسباب الّتي تحافظ مُجتمعاتها من السّقوط في الفتن؛ بسبب الفتاوى الّتي تصدر من خارجها؛ دون اعتبار لخُصوصيات تلك المُجتمعات.

وهذا ما أشار إليه الباحث سابقا من ضرورة تقسيم الاجتهاد الجماعي إلى اجتهاد جماعيّ محلّي وإقليميّ ودولي[٣].

وتظهر أهمّيتها كذلك في ضبط مُختلف التّوجّهات الفكرية الموجودة في المُجتمع الواحد؛ الّتي يُمكن أن تكون السّبب في حدوث الفتن بين ناصريها.

فالفتنة الّتي سقطت فيها الجزائر في أواخر القرن الماضي[٤]؛ كان من أكبر أسبابها الاعتماد على فتاوى تعتبر حمل السّلاح في الجزائر في وجه السّلطة جهادا شرعيّا[٥]؛ أدّى إلى فتنةٍ نتج عنها إزهاق روح المئات من المُسلمين؛ بسبب تلك الفتاوى الفرديّة.

فلو كانت في البلاد مؤسّسة اجتهادية قويّة تُعتبر المرجع في إصدار الفتاوى؛ لكانت السّبيل إلى رفض كلّ فتوى من شأنها إحداث فتنة في المُجتمع.

هذه هي مُجمل الآثار العامّة الإيجابية الّتي يُمكن أن يُساهم الاجتهاد الجماعيّ في تحقيقها في الواقع؛ لذلك كان المنهج الأمثل والسّليم في عصرنا في الاجتهاد وسياسة أمور الأمّة؛ به تُحقّق أهدافها العليا مع مُراعاةٍ لكلّ الخُصوصيات الّتي تتميّز بها المُجتمعات فكريّا وواقعا.

---

(١) أمين لجنة الفتوى بالجمهورية اللبنانية.

(٢) أهمية المجامع الفقهية في حياة المسلمين، **مجلة رابطة العالم الإسلامي**، ٢٣(٠٨)، ص ١١.

(٣) انظر نطاق الاجتهاد الجماعي ص ١٦٢- ١٦٦ من هذه الرسالة.

(٤) استمرّت حوالي عشر سنوات من سنة ١٩٨٨مـ إلى سنة ١٩٩٨مـ؛ ولا زالت آثارها السلبية تلحق المجتمع الجزائري إلى يوم الدّراسة هذه.

(٥) هذه الفتاوى وإن كانت صحيحة؛ إلاّ أنّ الاعتماد عليها كان في غير محلّه؛ وهو ما استندت عليه الجماعة السلفية للدّعوة والقتال في الجزائر على حمل السلاح في وجه السّلطة؛ وهذا باطل كما ذكر أصحاب الفتوى. انظر: ابن باز، عبد العزيز بن عبد الله = = وآخرون. **فتاوي العلماء الأكابر فيما أهدر من دماء في الجزائر**، ط١، (جمع وتعليق: عبد المالك بن أحمد رمضاني الجزائري والعلامة الشيخ محمّد بن صالح العثيمين)، ٢٠٠١مـ.

ننتقل بعد هذا في المطلب الثاني إلى بيان أهمّ الآثار الإيجابية الخاصّة الّتي يُمكـــن أن يُحقّقهـــا الاجتهاد الجماعيّ.

المطلب الثاني: أهمّيّة الاجتهاد الجماعي من حيث آثاره الخاصّة

الفرع الأوّل: الاجتهاد الجماعي أكثرُ دقّةٍ وإصابةٍ من الاجتهاد الفردي

إنّ الاجتهاد الجماعيّ الّذي يتشاور فيه فقهاء النصّ مع فقهاء الواقع؛ يؤول إلى اجتهاد قويٍّ تقلّ فيه الأخطاء؛ وتطمئنّ إليه النّفوس؛ لِما يحصل فيه من مناقشةٍ للآراء المُختلفةِ وتبادلٍ للأدلّةِ المُتباينةِ؛ تنتهي بمُجملها إلى اجتهادٍ يجمع عدّة اجتهاداتٍ فرديّة؛ ولاشكّ أنّ أيّ عملٍ جماعيٍّ أقوى وأصوب من أيِّ عملٍ فرديٍّ[١].

يقول **الزّرقا** في ذلك: (لا ريب أنّ هذا الرّأي العلميَّ الّذي يصدر عن الشّورى المُجتمعة والتّمحيص والتّحقيق المُشترك يكون أضمن للصّواب والمصلحة من الآراء الفقهيّة الفرديّة)[٢].

ويقول **القرضاوي**: (فرأي الجماعة أقربُ إلى الصّواب من رأي الفرد مهما علا كعبه في العلم، فقد يلمح شخصٌ جانبا في الموضوع لا يتنبّه له آخر، وقد يحفظ شخصٌ ما يغيب عن غيره، وقد تُبرز المناقشة نقاطا كانت خافية، أو تجليِّ أمورا كانت غامضة، أو تذكّر بأشياء كانت مَنسيّة، وهذه من بركات الشّورى ومن ثمار العملِ الجماعيِّ، دائما[فدائما]: عمل الفريق أو عمل المؤسّسة بدل الأفراد)[٣].

الفرع الثاني: الاجتهاد الجماعي بديلٌ عن المجتهد المُطلق

إنّ الشّروط العلميّة الّتي وضعها العُلماء في ممارس العمليّة الاجتهاديّة؛ لا يُمكن توفّرها في مُجتهد واحد في عصرنا بعد أن أصبحت تخصّصات قائمةً بذاتها.

فإذا أوجبنا على المُجتهدِ معرفةَ العلوم الإنسانيّة الّتي تُعينه على فقه الواقع؛ إضافة إلى الشّروط العلميّة الّتي حدّدها العلماء؛ فهذا أصعبُ وأعسر؛ إن لم نقل بعيد المنال.

ومن جهة أخرى فإنّ الاجتهاد في الإسلام واجب كفائيّ لا يسقط مهما بلغت العلوم من الصّعوبة والعُسر؛ فعلى نفرٍ من الأمّة حملَ الأمانة في استنباط الأحكام الشّرعية للمُستجدّات والنّوازل الجديدة؛ وإلاّ أثمت الأمّة في ذلك.

فإذا كان بلوغ مرتبة المُجتهد المُطلق في عصرنا ليست بالأمر الهيّن؛ فإنّ الاجتهاد الجماعيّ الّذي يتعاون فيه العلماء سبيلٌ إلى تعويض المُجتهد المُطلق؛ في التصدّي لمُختلف القضايا

---

(١) الزّرقا، **المدخل الفقهي العام**، ج١، ص ٢٠٨، تبينات ساعد، **منهج الاجتهاد عند عمر**، ص ٢٢٥، زايدي، **الاجتهاد بتحقيق المناط وسُلطانه**، ص ٥٦٤، العبد خليل، الاجتهاد الجماعي في العصر الحديث، **مجلة دراسات**، ١٤(١٠)، ص ٢٢٩، الشرفي، **الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي**، ص ٧٩، ٨٠.

(٢) **المدخل الفقهي العام**، ج١، ص ٢٠٨.

(٣) **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية**، ص ٢٤١.

والنّوازل الّتي تنزل بالأمّة.

ولا يعني القول بالاجتهاد الجماعيّ؛ الاستغناءُ عن المُجتهد المُطلق؛ فإذا تيقّن أحد العلماء من قدراته العلميّة ورضِيهُ النّاس؛ فإنّ الاجتهاد في حقّه أصبح واجبا عينيّا، فهذا لا يتعارض مع وُجود اجتهاد جماعيّ؛ بل بمثابة تكاملٍ بينهما.

الفرع الثالث: الاجتهاد الجماعي سبيلُ تحقيق الإجماع الصّريح

إنّ الإجماع بالمعنى الأصوليّ قد اختلف العلماء في إمكانية وُقوعه؛ نظرا لما كانت تتميّز به الفترة الماضية من تباعد المسافات بين أقطار العالم، وعدم إمكانية معرفة جميع العلماء المنتشرين في أرجاء العالم آنذاك.

أمّا اليوم وقد أصبح العالم قريةً واحدةً؛ فإنّ الإجماع بالمعنى الأصوليّ ممكن الوُقوع؛ لما وصلت إليه وسائل الاتّصال من تقدّم تكنولوجيّ وحضاريّ سهّلت الاتّصال بين العلماء في أقرب الأوقات؛ ومن أبعد المسافات(١).

وإن كان من المُعاصرين من يذهب إلى عدم تحقّقه رغم إمكانية التقاء جميع العلماء في مجلس شوريّ عالمي(٢).

فالرّأي المُتّفق عليه بين جميع العلماء في عالمنا اليوم عن طريق اجتهاد جماعي؛ يكون إجماعا في المسألة المُجتهد فيها، لا يجوز لأحد مُخالفته أو نقضه في حالة ما إذا كان المُستند فيه نصّا شرعيّا؛ أمّا إذا كان المُستند فيه مصلحةً مُتغيّرة أو عُرفا طارئا؛ فيُمكن نسخه بإجماع آخر يُلغي أثر الإجماع الأوّل(٣).

خاصّة إذا أنشئ مجلس شوريّ عالميّ مُستقلّ؛ تخضع شروط العُضوية فيه للمعايير العلمية دون غيرها؛ فيه تُناقش القضايا الخلافية؛ فإذا أصدر قرارا باتفاق الجميع يُمكن اعتباره إجماعا(٤).

أمّا ما يصدر عن المجامع الفقهيّة الموجودة حاليا في عالمنا الإسلامي بالشّكل الّذي هي عليه الآن؛ لا يُمكن اعتبار القرارات الّتي تُصدرها إجماعا؛ لعدم توفّر الشّروط الّتي وضعها العلماء لتحقّق الإجماع الصّريح.

---

(١) الشرفي، **الاجتهاد الجماعي في الاجتهاد الجماعي**، ص ١٠٤.

(٢) انظر: **المصدر نفسه**، ص ٨٠-٨٣، العبد خليل، الاجتهاد الجماعي في العصر الحديث، **مجلة دراسات**، ١٤(١٠)، ص ٢٢٧-٢٢٩.

(٣) سبق وأن أشار الباحث إلى هذه المسألة عند حديثنا عن شروط عضوية الاجتهاد الجماعي في عصرنا؛ انظر آليات الاجتهاد الجماعي ص ١٧٨ من هذه الرّسالة.

(٤) زايدي، **الاجتهاد بتحقيق المناط وسُلطانه**، ص ١٤٩، ١٥٠.

الفرع الرّابع: الاجتهاد الجماعي حصنٌ من التأثيرات الذّاتية للمُجتهد

إنّ التّعامل الفرديّ في فهم النّصوص واستنباط الأحكام؛ قد يشوبه نوع من التأثيرات الذّاتية أو الخارجيّة؛ ترجع إلى اقتناع المُجتهد بأفكاره، أو إلى البيئة الاجتماعيّة والسّياسيّة والاقتصادية الّتي يتعامل فيها؛ لأنّ المُجتهد بشرٌ ليس معصوما من التّأثيرات الّتي يتعرّض لها بنوا البشر.

فكثيرا من المفاهيم المُجرّدة الّتي يتوصّل إليها المُجتهد عند تعامله مع النّصوص القرآنية أو السنيّة؛ تتأثّر من قريب أو بعيد بتأثيرات ذاتية أو خارجيّة، والدّليل على ذلك ما حصل بين مُختلف المدارس الكلامية من تأويلٍ بعيدٍ لكثير من النّصوص الشّرعية لا تحتمله النّصوص ذاتها؛ لإثبات ما يعتقده أو يُؤمن به[١].

وفي ذلك يقول **ابن القيّم**: (قال بعض أهل العلم كيف لا يُخشى الكذب على الله ورسوله من يحمل كلامه على التأويلات المُستنكرة والمجازات المستكرهة الّتي هي بالألغاز والأحاجي أولى منها بالبيان والهديّة)[٢].

وقد يتأثّر المُجتهد بمقصد من المقاصد الخاصّة به تبعا للظّروف الّتي يعيشها أو المراكز الّتي يتقلّدها؛ كما يذهب البعض إلى تبرير كثير من الفتاوى بالظّروف الواقعية المُعاصرة الّتي نعيشها.

ومنعا لهذه التأثيرات الّتي قد تتعرّض لها كثيرٌ من مفاهيم النّصوص الشرعية؛ كان الاجتهاد الجماعيّ -الّذي يتناقش فيه المُجتهدون ويتبادلون أفكارهم- أوْلى من الاجتهاد الفردي في تحديدها؛ خاصّة في النّصوص المُتعلّقة بالمسائل السّياسية والاقتصادية والاجتماعيّة الّتي تعتمد على تحديد مفاهيم عامّة من نصوص جُزئيّة عديدة[٣].

إنّ عدم تعرّض المُجتهد في تحديد مفاهيم النّصوص الشّرعية؛ لُمختلف المؤثّرات الذّاتية أو الخارجية؛ يُؤدّي إلى تحقيق عدّة إيجابيّات؛ تتمثّل في اتّخاذ الوسطية الّتي يدعو إليها الإسلام منهجا في الحياة؛ إذ يصعب تحقيقها في مُجتمعاتٍ مُختلفةِ الأفكار؛ مُتنوّعة المدارس الفقهية إلاّ بالاجتهاد الجماعي الّذي يُحافظ على المقاصد الكبرى وقطعيات الشّريعة؛ مع مرونةٍ في الوسائل والآليات تحقيقا لمبدأ الارتباط بالأصل والاتّصال بالعصر[٤].

---

(١) انظر: عبد الغفّار، سيّد أحمد، (٢٠٠٣م). **التّأويل الصّحيح للنصّ الدّيني**، (د.ط)، دار المعرفة الجامعية، ص ١١٤- ١١٩.

(٢) **إعلام الموقعين**، ج٤، ص٢٤٩.

(٣) شمس الدّين، محمّد مهدي، مناهج الاجتهاد وتجديد أصول الفقه في: (عبد الجبار الرّفاعي) **مناهج التّجديد**، (ط١)، بيروت: دار الفكر المعاصر، دمشق: دار الفكر. ص ٢٩.

(٤) علاء الدّين زعتري، **الاجتهاد الجماعي واقع وطموح**، www.azatari.org

الفرع الخامس: الاجتهاد الجماعي سبيلُ التّكامل بين المُجتهدين

إنّ المسائل المُعاصرة الّتي تتميّز بالتّعقيد وصُعوبة الاجتهاد الفردي في التوصّل إلى استنباط حُكم شرعيّ لها؛ يجعل الاجتهاد الجماعيّ الّذي تتكامل فيه جهود فقهاء النصّ مع فقهاء الواقع؛ السّبيلَ الوحيدَ إلى الاجتهاد في مثل هذه المسائل[١].

إنّ التّكامل المنشود بين العلماء تقتضيه طبيعة العمليّة الاجتهاديّة الّتي تفرض على المُجتهد بذل كامل جهده للوُصول إلى الحكم الشرعي الصّحيح، ففهم الواقع بالتّكامل بينه وبين المُتخصّصين فهما دقيقا يُعتبر أوّل خُطوة للوُصول إلى الحكم الشّرعيّ الصّحيح، فـ(قيام العمل المُؤسّسي الّذي يتوفّر على شُعب المعرفة جميعها؛ هو الّذي يُمكِّن من رُؤية الواقع واستيعابه بشكل علميٍّ وموضوعيّ...فالنّزول إلى الميدان وإبصار الواقع الّذي عليه النّاس، ومعرفة مشكلاتهم ومعاناتهم واستطاعاتهم وما يعرض لهم، وما هي النّصوص الّتي تتزل على واقعهم في مرحلة معيّنة، وما يُؤجّل من التكاليف لتوفير الاستطاعة؛ إنّما هو فقه الواقع، وفهم الواقع إلى جانب فقه النصّ...)[٢].

ففهم هذا الواقع –إذن- لا يُمكن إلاّ بالتّكامل بين جميع المُجتهدين فيما بينهم؛ سواء كانوا شرعيّين أو في مُختلف التّخصّصات الأخرى على حسب تخصّص المسألة المُجتهد فيها.

هذه هي أهمّ الآثار الإيجابية الخاصّة الّتي تُبيّن أهميّة الاجتهاد الجماعي في عصرنا الحاضر.

فالاجتهاد الجماعيّ جمعا بين الآثار الإيجابية العامّة والخاصّة الّتي يُحقّقها؛ له أهميّة بالغة في حياة الأمّة الإسلاميّة؛ سواء على المستوى الفكري المُتمثّل في استمرار عمليّة الاجتهاد في عصرنا الحاضر؛ أو على المُستوى الواقعي المُتمثّل في المُحافظة على وحدة الأمّة الإسلامية والمُجتمعات الإسلاميّة من الاختلافات والفتن.

فعلى علماء الأمّة وأولي أمورها؛ العملُ على تحقيق هذا النّوع من الاجتهاد في أرقى مُستوياته؛ وتوفير كلّ الإمكانيات المادّية والمعنوية لتفعيله وتطويره واتّخاذه سبيلا في مُعالجة مُختلف القضايا الّتي تتزل بالأمّة في مُختلف المجالات.

فمن خلال خصائص ومُميّزات الواقع الحاضر تبيَّن أنّ الاجتهادَ الجماعيّ المنهجَ الأمثلَ في التصدّي لها –جميع القضايا والنّوازل- والتّعامل معها جمعا بين النّصوص الشّرعية وفهم الوقع فهما جيّدا.

---

(١) الشرفي، **الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي**، ص ٩٠، ٩١.

(٢) عمر عبيد حسنة، مقدّمة كتاب **الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي** للشّرفي ص ٣١، ٣٢.




المَبحَثُ الثّانِي

مجالات الاجتهاد الجماعي

ويحوي خمسة مطالب

المطلب الأوّل: الاجتهاد الجماعي في تطبيق النّص الشّرعي

المطلب الثاني: الاجتهاد الجماعي في الموروث الفقهي –مراجعة وترجيحا-

المطلب الثالث: الاجتهاد الجماعي في المسائل المُتغيّرة

المطلب الرّابع: الاجتهاد الجماعي في المسائل المُستجدّة

المطلب الخامس: الاجتهاد الجماعي في المسائل الطّارئة




تمهيد

إنّ دور الاجتهاد الجماعيّ وأثره في الفقه الإسلامي في عصرنا يظهر من خلال المجالات الّتي يلجها؛ فبقدر ما توجّه إليها علماء الأمّة جماعة يبرز بشكل جليّ الأثر في ازدهار الفقه الإسلامي وقُدرة مُسايرته لُمتطلّبات الواقع المُعاصر؛ سواء بالاجتهاد في المستجدّات والنّوازل الجديدة، أو مُراجعة كثيرٍ من اجتهادات المُتقدّمين الّتي تبيّن عدم صلاحيّتها لواقع حياتنا المُعاصرة.

فالاجتهاد الجماعيّ نظرا لنوعية المُستجدّات المُعاصرة؛ يجمع بين نوعين من الاجتهاد؛ الاستنباطي والتّطبيقي؛ فالخُطورة أكبر تظهر في الاجتهاد التطبيقي -تطبيق النّصوص الشّرعية في الواقع- الّذي يجب أن يُراعى فيه عدّة أسس يعتمد عليها.

ولذلك؛ فالمجالات الّتي يُمكن أن يُساهم بها الاجتهاد الجماعيّ في دفع حركة حياة الأمّة إلى الأمام في الجانب الفكري وواقع حياتها؛ نُلخّصها فيما يلي:

المطلب الأوّل: الاجتهاد الجماعيّ في تطبيق النصّ الشّرعي.

المطلب الثاني: الاجتهاد الجماعيّ في الموروث الفقهي القديم (مراجعة وترجيحا).

المطلب الثالث: الاجتهاد الجماعيّ في المسائل المُتغيّرة.

المطلب الرّابع: الاجتهاد الجماعيّ في المسائل المُستجدّة.

المطلب الخامس: الاجتهاد الجماعيّ في الطّوارئ.

المطلب الأوّل: الاجتهاد الجماعي في تطبيق النّص الشّرعي

إنّ الاجتهاد التّطبيقي من المجالات الّتي ينبغي أن يتوجّه إليها الاجتهاد الجماعيّ في عصرنا؛ استعانة بالُمختصّين والخبراء على حسب تخصّصاتهم.

لذا سيتركّز حديثنا عن الاجتهاد التّطبيقي دون الاجتهاد الاستنباطي؛ لأنّ الاجتهاد الجماعيّ من جهة الاستنباط –في نظرنا- لا يختلف عن الاجتهاد الفردي من حيث أحكامه؛ فبدل أن يكون مُنفردا؛ يجتمع فيه جماعةٌ على استنباط الحُكم الشرعي[١].

بينما الاجتهاد الجماعيّ يظهر أثره أكثر عند تنزيل الحُكم الشّرعي في الواقع؛ لذلك آثرنا الحديث هنا عن الاجتهاد التّطبيقي والتّفصيل فيه وبيان حقيقته.

** **مفهوم الاجتهاد التّطبيقي:**

لم يُدرج الأصوليّون مفهوم الاجتهاد التّطبيقيّ في تعريفهم للاجتهاد؛ لعدم استقلاليّته عن المفهوم العام للاجتهاد في نظرهم.

لذلك حاول بعض المُعاصرين الكشف عن هذا النّوع من الاجتهاد -الّذي أرسى دعائمه **الشّاطبي** في كتابيه (الموافقات) و(الاعتصام)- **كالدّريني** في كتابه (بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله) **وبشير جحيش** في كتابه (الاجتهاد التنزيلي).

فبعد أن بيّن هذا الأخير –جحيش- المقصود من الاجتهاد التّطبيقي عند الشّاطبي والدّريني؛ اهتدى إلى تعريفٍ له؛ فعرّفه بقوله: (إعمال العقل من ذي ملكةٍ راسخةٍ مُتخصّصةٍ في إجراء حكم الشّرع الثّابت بمُدركه الشّرعي على الوقائع الفرديّة والجماعيّة؛ تحقيقا لمقاصد الشّرع وتبصّرا بمآلات التنزيل)[٢].

وعلى ذلك فالاجتهاد التّطبيقي يعمل على مُحاولةِ تنزيل الحُكم الشّرعي في الواقع؛ تحقيقا لمقصد الشّرع من الحكم؛ اعتبارا للمآل الّذي يُؤدّي إليه تطبيقه.

إلاّ أنّي أقول: أنّ تحقيق المقصد الشّرعي للحُكم؛ لا يتمّ إلاّ باعتبار المآل الذي يُؤدّي إليه تطبيق الحكم؛ فاعتبار المآل يندرج ضمن تحقيق المقصد الشّرعي.

ولذلك يُمكن أن يكتفي صاحب التّعريف إلى قوله (... تحقيقا لمقاصد الشّرع).

---

[١] إنّ الحديث عن الاجتهاد الاستنباطي؛ سيُؤدّي بنا إلى الحديث عن منهج الاجتهاد بصفة عامّة؛ وهذا ليس هدفنا من هذه الدّراسة؛ بل الهدف منها بيان ضرورة الاجتهاد الجماعي في عصرنا؛ من حيث تعاون عُلماء النصّ وعلماء الواقع في استنباط الأحكام الشرعية؛ وليس منهج الاجتهاد كما أشرت؛ بخلاف الاجتهاد التطبيقي الّذي تظهر علاقته بشكل بيّن مع الاجتهاد الجماعي من حيث التّعاون الّذي يتمّ بين فقهاء النصّ وفقهاء الواقع.

[٢] **الاجتهاد التنزيلي**، ص ٣٦.

إنّ الاجتهاد التّطبيقيّ في تتريل الحكم الشّرعي بعد استنباطه من أدلّتـــه المخـــصوصة، يخـــضع لاعتبارات ثلاثةٍ، على المُجتهد اعتبارها عند التطبيق، فإن جهلها أو غفل عنها؛ أوقعه ذلـــك في الزّلل بعدم تحقيق الحكم الشرعيّ للمقصد الشّرعي الّذي وضعه له الشّارع.

هذه الاعتبارات بالتّرتيب هي: تحقيق المناط، اعتبار المقاصد، اعتبار المآلات.

إنّ لهذه الاعتبارات أهمّيّة بالغة في الاجتهاد، سيتّضح ذلك عند تفصيل الكلام فيهـــا، خاصّـــة الأوّل منها، إذ تستلزم الحياة المُعقّدة المُعاصرة، تضافرُ جهود العلماء في تحقيـــق منـــاط الحكـــم الشّرعي، لمُختلف المسائل السّياسيّة والاقتصادية والاجتماعيّة والطبيّة وغيرها، ولا يتمّ ذلـــك إلاّ عن طريق اجتهادٍ جماعيٍّ؛ يتعاون فيه فقهاء النصّ مع فقهاء الواقع.

ونُشير إلى أنّ الحديث عن مقاصد الشّريعة وأهميّتها في الاجتهاد التّطبيقي؛ قد سبق الحـــديث عنها[١].

لذلك سنُفصّل القول في: تحقيق المناط واعتبار المآلات؛ على النّحو الآتي.

الفرع الأوّل: تحقيق المناط

قد عرفنا مدلول تحقيق المناط في اللّغة عند حديثنا عن أنواع الاجتهاد في الفصل التّمهيدي[٢]، لذلك سنبيّن المقصود من تحقيق المناط لدى الأصوليّين، هل يُقصد به تحقيق علّة الأصل في الفرع؟ أم هو مفهوم واسع يشمل كلّ حكم شرعيّ كليّ يُطلب تحقيقه في الجُزئيّات؟ ثمّ بعد ذلك بيـــان المقصود بتحقيق المناط العام، ثمّ بيان العلاقة الوطيدة بين تحقيق المناط وفقه الواقع.

أولا: المقصود بتحقيق المناط لدى الأصوليّين:

المشهور عند الأصوليّين قبل الشّاطبيّ أنّ تحقيق المناط مقصودٌ به معرفة العلّة في آحاد الصّور في باب القياس؛ إلاّ أنّه عند التّحقيق يتبيّن أنّ إطلاق هذا الحُكم يحتاج إلى ضبط وتقييد؛ فقد وُجـــد من الأصوليّين[٣] قبله من يُوسّع من مفهومه ولا يقصُره على علّة القياس[٤]؛ وإن كان الشّاطبيّ قد خالف من سبقه صراحةً؛ حين عرّف تحقيق المناط بتعريفٍ مُغايرٍ تماما؛ أراد به كلّ حكمٍ عامٍ أُريد

---

[١] انظر مقاصد الشّريعة وفقه الواقع لا غنى عنهما في الاجتهاد المعاصر ص ١٨٢- ١٨٩ من هذه الرّسالة.

[٢] انظر ص ٣٦ من هذه الرّسالة.

[٣] انظر: الغزالي، **المستصفى**، ج٢، ٢٣٨، ٢٣٩، الشنقيطي، محمّد الأمين بن مُحمّد المختار (ت ١٣٩٣هـ). **مُـذكّرة في أصـول الفقه**، (ط٤)، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، مكتبة العلم، جدّة، ١٤١٨هـ/١٩٩٨مـ، ص ٢٩٢.

[٤] جحيش، **في الاجتهاد التتزيلي**، ص ٤٧.

تحقيقهُ في الجُزئيّات[١].

فتجد من الّذين عــرّفوه بالصّورة الأولى؛ الآمديّ والزّركشي[٢] وابن السّبكي[٣] وغيرهــم، ومن الّذين عرّفوه بالصّورة الثّانية؛ الشّاطبيّ وتابعه في ذلك بعض من جاء بعده من المُعاصــرين؛ منهم الدّريني[٤] وجحيش[٥].

وسنكتفي بتعريف الآمدي كمثالٍ لتعاريف الصّورة الأولى، وتعريف الشّاطبي لتعاريف الصّورة الثّانية للمقارنة بين الاتّجاهين.

تعريف الآمدي: (هو النّظر في معرفة وجود العلّة في آحاد الصّور بعد معرفتــها في نفــسها، وسواء كانت معروفة بنصٍّ أو إجماعٍ أو استنباطٍ)[٦].

تعريف الشّاطبي: (أن يثبت الحُكم بمُــدركه الشّــرعي لكــن يبقى النّــظر فــي تعيين محلّه)[٧].

إنّ أهمّ فرق بين تعريف الآمدي والشّاطبي هو حصر الآمدي تحقيق المناط في باب القياس؛ أي مُحاولة المُجتهدِ تحقيقَ العلّة الثابتة في الأصل في الفروع الجُزئية، أمّا الشّاطبي فوسّع من مفهومه؛ فأراد به كلّ حكم شرعيٍّ عامٍ أريد تحقيقه في الفروع.

وإن كان من اللاّزم ترجيحُ تعريفٍ من التّعريفين السّابقين؛ فــإنّ أرجحهمــا -والله أعلــم- تعريف الشّاطبي؛ لما فيه من فسح المجال أمام المُجتهدين في استنباط الحكم الشرعيّ لكثير من قضايا المُسلمين؛ دون اقتصارٍ على العلّة الثّابتة بنصّ أو إجماع أو استنباط، فكلّ قاعدة كُليّةٍ أو مفهــومٍ عامٍ أُريد تحقيقُه في الجُزئيّات؛ هو المقصود به في تحقيق المناط.

وهذا ما أراده **جحيش** حين عرّف تحقيق المناط جمعا بين الصّورتين؛ بقوله: (إثبات مــضمون الحكم الشّرعي التكليفي، المُستفاد مــن نصٍّ أو إجماعٍ أو اجتهادٍ في الوقائع الجزئيّة أثناء التّطبيق،

---

[١] من خلال ما ذهب إليه الغزالي وما بيّنه الشنقيطي في كتابه يتبيّن أنّ هناك من الأصوليّين القدامى من يقصد بتحقيق المناط ما ذهب إليه الشّاطبي، انظر ذلك في: الغزالي، **المستصفى**، ج٢، ٢٣٨، ٢٣٩، الشنقيطي، **مُذكّرة في أصول الفقه**، ص ٢٩٢.

[٢] **البحر المحيط**، ج٤، ص ٢٢٨.

[٣] **الإبهاج في شرح المنهاج**، ج٣، ص ٨٢.

[٤] عرّفه بقوله: (وهو إثبات مضمون القاعدة العامّة أو الأصل الكلّي أو العلّة في الجُزئيات والفروع إبّان التّطبيق؛ بشرط أن يكون كــلاّ من المضمون والعلّة مُتّفقا عليه)، محمّد فتحي، (١٤١٤هـــ/١٩٩٤مـــ). **بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصــوله**، (ط١)، بــيروت: مؤسسة الرّسالة، ص ١٣٢.

[٥] سيأتي تعريفه في آخر هذه الصفحة؛ فانظره.

[٦] **الإحكام في أصول الأحكام**، ج ٣، ص ٣٠٢.

[٧] **الموافقات**، ج٥، ص١٢.

والتّحقق من مدى اشتراك الأصل والفرع في العلّة عند القياس)[١].

وتحقيق المناط عند الأصوليّين نوعان –كما سبقت الإشارة إلى ذلك سابقا- تحقيقٌ عامٌ وآخرُ خاصٌّ؛ وسنُفصّل القول في المناط العام دون المناط الخاص[٢].

ثانيا: مفهوم تحقيق المناط العام

تعدّدت تعاريف المناط العام عند الأصوليّين؛ إلاّ أنّها تعود في مُجملها إلى مفهوم واحد؛ أجمعُ تعريفٍ فيها ما عبّر عنه **الشّاطبيّ** في **موافقاته** بقوله: (نظرٌ في تعيين المناط من حيث هو لُمكلّفٍ ما، فإذا نظر المُجتهد في العدالة ووجد هذا الشّخص مُتّصفا بها على حسب ما ظهر له، أوقع عليه ما يقتضيه النصّ من التكاليف المنوطة بالعدول من الشهادات والانتصاب للولايات العامّة والخاصّة)[٣].

فالشّارع الحكيم عادة ما يُعلّق كثيرا من أحكام الفروع بحكم كليّ؛ ثمّ يأتي المُجتهد بعد ذلك فينظر تعلّقَها ببعض الأنواع أو الأعيان نظرا ظاهرا دون تدقيقٍ في حالة المُكلّفين على انفراد؛ فيُلحقها بالحُكم الكلّي[٤].

فالحُكم قبل التّطبيق في الواقع مُتّسمٌ بالتّجريد والعموم، أمّا التّجريد فمن حيث وُقوعُه في الذّهن مُتعلّقا من مآخذه الشّرعية دون تعلّقٍ بالوقائع الجزئيّة؛ أمّا العموم فمن حيث تعلّقُه بالأجناس دون تخصيص، وبعدم محدوديّته بالزّمان والمكان والأشخاص[٥].

أمّا إذا جئنا للتّطبيق؛ فإنّ هذا الحكم العام المُجرّد يشمل عدّة أشكالٍ في الواقع؛ يعمل المجتهد على تحديدها وإلحاقها به.

يقول **الدّريني**: (ولا مراء في أنّ المُجتهد يبذل أقصى طاقاته العلميّة في سبيل تحقيق هذه (المساواة) بين الحكم التكليفي العام المُجرّد، وبين الحكم التطبيقي الاجتهادي أو الإفتائي على

---

[١] **الاجتهاد التنزيلي**، ص ٥٠.

[٢] يُعرّف الشّاطبيّ المناط الخاص بقوله: (نظرٌ في كلّ مُكلّف بالنّسبة إلى ما وقع عليه من الدّلائل التّكليفية؛ بحيث يتعرّف منه مداخل الشّيطان ومداخل الهوى والحظوظ العاجلة حتّى يلقيها هذا المُجتهد على ذلك المُكلّف مُقيّدة بقيود التحرّز من تلك المداخل، هذا بالنّسبة إلى التّكليف المُنحتم وغيره، ويختصّ غير المُنحتم بوجه آخر: وهو النّظر فيما يصلح بكلّ مُكلّف في نفسه بحسب وقت دون وقت، وحال دون حال، وشخص دون شخص، إذ النّفوس ليست في قبول الأعمال الخاصّة على وُزّان واحد، كما أنّها في العلوم والصّنائع كذلك؛ فربّ عمل صالح يدخل بسببه على رجل ضررٌ أو فترة، ولا يكون كذلك بالنّسبة إلى آخر...). **الموافقات**، ج٥، ص ٢٤، ٢٥. وانظر الدّريني، **بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله**، ج١، ص ١٣٤.

[٣] ج٥، ص ٢٣.

[٤] الدّريني، **بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله**، ج١، ص ١٣٣.

[٥] **المصدر نفسه**، ج١، ص ١٣٣.

الوقائع المعيّنة الّتي يتعلّق بها ذلك الحكم التكليفيّ العام...)[١].

فإذا اشترط الشّارع الحكيم في الشّهادة مثلا العدالة أو حرّم الخمر والميسر أو أوجب استقبال القبلة في الصّلاة، فإنّ هذه أحكامٌ كليّةٌ عامّةٌ، المُكلّفون فيها سواء، يعمل المُجتهد على تتريلها في الــواقع بصورة عامّة مُجرّدة؛ بإلحاق التّصرّفات العــديدة في الــواقع -الأنواع أو الأعيان- إلى جنسها؛ بُغية معرفة الحكم الشرعي؛ لتحقيّق المقصد الشّرعي الّذي أراده الشّارع من ورائها.

نأخذ مثلا حكم السّرقة؛ فإنّ تصرّفات النّاس في الواقع تأخذ أشكالا عديدة؛ يُمكن اعتبارهــا سرقةً فتأخذ حكم الحرمة لاشتباه شمولها على السّرقة عموما؛ كاختلاس نقود من جيب أحد المارّة أو السّطو على بنك أو على أيّ عقّار من العقّارات أو اغتصاب حافظة نقود أو غيرهــا، فهــذه صورٌ تتقارب فيما بينها من حيث اشتمالها على حكم السّرقة فتأخذ حكمها[٢].

وفي عصرنا الحاضر تظهر أهميّة هذا النّوع من الاجتهاد بشكل كبير؛ فالمُستجدّات والنّــوازل عديدة تتجاذبها أحكام عامّة كثيرة، هنا يظهر عمل المُجتهد عندما يُعيّن بدقّــة؛ التحــاق هــذه المُستجدّات والنّوازل بأحد الأحكام العامّة الّتي أقرّها الشّريعة، ومنها يعطي الحكم الشرعيّ لهــا جمعا بين الكليّات الّتي تحملها الشّريعة وتحقيقا للمقصد الشّرعي الّذي أراده الشارع مــن هــذه الأحكام؛ ولا يتحقّق ذلك إلاّ بمعرفة ما يُحيط النّازلة من مُلابسات وظُروف لهــا اعتبارهــا في الحكم الشرعيّ عليها (فقه الواقع)، وهذا لا يُمكن إلاّ بالاجتهاد الجماعي لما تتميّز به المــسائل المعاصرة من تعقيد لا يُمكن تحقيق مناطها العام إلاّ بالاستعانة بالمُتخصّصين والخبراء.

فمثلا في عصرنا كثر الحديث عن المُعاملات المالية المُعاصرة الّتي يتوقّف حرمتها أو حليّتها على مدى علاقتها بالرّبا المُحرّم.

فالحكم العام للرّبا الّذي لا يختلف فيه اثنان هو الحرمة؛ لكن يبقى التّحقيق في أنّ المُعاملة —أيّة معاملة- الّتي تتعامل بها البنوك أو المؤسّسات المالية هل هي الرّبا المُحرّم فعلا؟[٣].

---

[١] **المصدر نفسه**، ص ١٣٣.

[٢] جحيش، **الاجتهاد التتريلي**، ص ٥٢.

[٣] للأسف كثير من الّذين يتصدّرون الفتوى في عالمنا الإسلامي يتسرّعون في الحكم على كثير من المُعاملات المالية المُعاصــرة بالحرمــة؛ بمُجرّد اشتباه ما تقوم عليه بالرّبا؛ دون تحقيق أو تمحيص في المعاملة جيّدا؛ ودراسة المعاملة ضمن المقاصد العامّة للشريعة الإسلامية، خاصّة وكثير من المُعاملات عند استفسار الاقتصاديّين وأهل الاختصاص عن طريقة سير المعاملة في البنوك بجزئياتها؛ يتبــيّن أنّ الرّبــا المُحــرّم لا يغشاها أو يغشاها بشكل طفيف جدّا.

ما أريد أن أقوله هو ضرورة إعادة دراسة موضوع الرّبا بشكل دقيق؛ مع دراسة في تحديد مفهوم الرّبا المُحرّم الّذي أراده القُرآن وبيّنتــه السنّة المباركة، وعلى ضوئها يُمكن الحكم على كثير من المُعاملات المُعاصرة بالحلّ أو الحرمة، ولا يُمكن —في نظرنــا- عمــل هــذا إلاّ باجتهاد جماعيّ يجمع أهل الشّريعة بأهل الاختصاص. =

إنّ هذا التّحقيق هو ما يقصده العلماء بتحقيق المناط العام؛ إلحاق الأنواع أو الأعيان بالأحكام العامّة الكليّة.

من هنا تظهر خطورة هذا النّوع من الاجتهاد على من لا يجعل لمقاصد الشّريعة واعتبار المآلات وفقه الواقع نصيبا في منهج اجتهاده؛ فيُحلّ ما قصد الشّارع تحريمه، أو يُحرّم ما قصد الشّارع حليّته، فتضيع مصالح العباد باجتهاد مُجتهدٍ مُنفردٍ؛ وهي في الحقيقة مقصود شرعا تحقيقُها لعباده بتشريعاتِ هذه الشّريعة.

ثالثا: العلاقة بين تحقيق المناط وفقه الواقع:

ممّا سبق تظهر العلاقة بين تحقيق المناط وفقه الواقع؛ خاصّة العام منه لتعلّقه بالأنواع والأعيان؛ بخلاف الخاص لتعلّقه بالأشخاص.

فالمُجتهد في تحقيق المناط العام لا يستطيع أن يُلحق النّوازل والمُستجدّات –الوقائع بشكل عام- بأجناسها؛ ليُبيّن حُكمها الشّرعي بناء على الشّبه الموجود بينها وأجناسها إلاّ إذا علم علما دقيقا كيفية حدوث هذه الوقائع في الواقع؛ كما أشرنا في مسألة الرّبا كما سبق.

وفي ختام الحديث عن تحقيق المناط، نُشير إلى أن الاجتهاد الجماعيّ يظهر مجال عمله كذلك في تحقيق المناط العام بالنّسبة إلى أفراد الأمّة كلّها؛ فإذا كانت مُجتمعات محليّة أو أقاليم لها مُلابسات وظروف خاصّة تمنع من تنزيل الحُكم العام على هذه المُجتمعات؛ فإنّ تحقيق المناط الخاصّ يظهر دوره هنا لاستثناء هذه المُجتمعات والأقاليم من الحكم العام؛ وإعطائها أحكاما خاصّة بها.

وقد أشار **الدّريني** إلى أنّ تحقيق المناط لا يُفرَّق في تطبيقه بين أفرادٍ أو مُجتمعاتٍ أو الأمّةِ كلِّها بقوله: (وهذا الأصل العظيم؛ ليس مقصورا تطبيقُه على الحالات الشخصيّة أو الفرديّة الخاصّة، بل هو شامل بحكمه كلّ طائفة أو جماعة أو أهل بلدٍ أو شعبٍ أو أمّةٍ؛ إذا اعترى كلاّ منها حال أو طرأ عليه عارض واحد مُعيّن)[1].

بعد هذا نأتي إلى الكلام عن الأسّ الثّاني الّذي يعتمد عليه الاجتهاد التّطبيقي؛ وهو اعتبار المآلات.

= وفي هذا يقول **عبد المُنعم النّمر**: (إنّما الخلاف في التّطبيق والصوّر الّتي تجري مخالفة للصّورة القديمة المعهودة، وليس فيها استغلال لحاجة مُحتاج وضرورته المعيشية، وإلحاق ضرر به، ولكن الأمر فيها بالعكس: روح تعاون لتوسيع الثروة، وزيادة الإنتاج ولسدّ حاجات المواطنين وتوفير العملات للبلاد.

هذا هو الّذي يجب بحثه، للوصول إلى رأي فيه؛ باجتماع يضمّ علماء الشريعة والاقتصاد، ويخرجون برأي فيه...إن أمكن، حتى لا يظلّ الأمر قاصرا على الآراء الفردية، ومثيرا للاتهامات والحيرة والقلق في النّفوس...) **الاجتهاد**، ص ٣٢٠.

[1] **بحوث في الفقه الإسلامي وأصوله**، ج١، ص ١٤٢.

الفرع الثاني: اعتبار المآلات

يُعدّ اعتبار المآلات في ترتيب الأحكام على المُقدّمات من أهمّ آليات تتريل النّصّ الشرعي على الواقع، وقد اعتنى المنهج القُرآني والنّبويّ بهذه الآلية في ترتيب العديد مـــن الأحكام؛ انطلاقا من مُقدّماتها، وهو ما سار عليه الصّحابة ﷺ في اجتهاداتهم.

ولأهميّة اعتبار المآلات فـــي الاجتهاد التّطبيقيّ، نقدّم صورة عن مفهومه ومسالكه وأهميّته في الاجتهاد الجماعي وعلاقته به وبين فقه الواقع.

أوّلا: مفهوم اعتبار المآلات:

لم يرد عند المُتقدّمين تعريف لاعتبار المآلات باعتباره لقبا، لذا حاول بعض المُعاصرين تقـــديم تصوّر واضح لمفهوم اعتبار المآلات، مُستعينين في ذلك بجُزئيّاته وأسسه المتناثرة في مُفردات علـــم الأصول والمقاصد والقواعد.

ولعلّ السّبب في ذلك، كما أشار إلى ذلك منْ كتبَ في اعتبار المآلات:

اكتفـــاء الأصوليّين والأئمّة المُجتهديـــن بتعبيراتٍ ومُصطلحاتٍ تعود في مُجملها عنـــد دراستهم لمُختلف الوقائع إلى مبدأ النّظر في المآلات، والدّليل على ذلك اعتمادهم عـــلى جلب المصلحة وتحقيق العدل في التّشريع ودفع المفسدة والضّرر[١].

انشغالهم في تأصيل القواعد والمناهج التشريعية بصورة جزئيّة منفكّة، كالمصالح والاستحسان وسدّ الذّرائع والعرف وغيـــرها؛ دون العناية بتشكيـــل المبـــادئ العـــامّة والنّظريّات الجامعة[٢].

قلّة العناية بالموضوع بشكل خاصّ، دليلُ ذلكَ تناثرُ جُزئيّات الموضوع في مُختلف أبواب علم الأصول والمقاصد والقواعد[٣].

وقد حاول بعض المعاصرين تقديم تعريف لاعتبار المآلات نُجملها فيما يأتي:

١- (هو أن يتحرّى المُجتهد أفعـــال المُكلّفين، بحيث لا يحكم عليهـــا بالمشروعية أو عـــدمها —بغضّ النّظر عن حكمها الأصلي- حتّى ينظر إلى ما يترتّب عليها من نتائج واقعة أو مُتوقّعـــة، يكـــون الحكم الشـــرعيّ التطبيقـــيّ على وفـــقها مـــن حيـــث المُضـــادّة أو الموافقة لمقاصد

---

(١) الذّهب، حسين بن سالم بن عبد الله (١٩٩٤مـــ). **مآلات الأفعال وأثرها في تغيير الأحكام**، رسالة ماجستير، غير منشورة، الجامعة الأردنية، عمّان، الأردن، ص ١١.

(٢) **المصدر نفسه**، ص ١١.

(٣) السّنوسي، عبد الرحمن بن معمّر، (١٤٢٤هـــ). **اعتبار المآلات ومُراعاة نتائج التصرّفات —دراسة مُقارنة في أصول الفقه ومقاصـــد الشّريعة-**، (ط١)، الدّمّام: دار ابن الجوزي، ص ١٩.

التشريع الإسلامي)[١].

٢ - (هو تكييف الفعل بالمشروعيّة أو عدمها في ضوء نتيجته المُترتّبة عليه وفق سنن التّشريع)[٢].

٣ - (هو تحقيق مناط الحُكم بالنّظر في الاقتضاء التّبعيّ الّذي يكون عليه عند تتريله؛ من حيث حصول مقصده، والبناء على ما يستدعيه ذلك الاقتضاء)[٣].

٤ - (التّحقّق والتّثبّت ممّا يُسفر عنه تتريل الحكم الشّرعيّ على الأفعال من نتائج مصلحيّة أو ضرريّة تسهم في تكييف الحكم المُراد سياسة الواقع به)[٤].

من خلال هذه التّعاريف، يتبيّن أنّ مشروعيّة الفعل أو عدمها الّذي يقدُم عليه المُكلّف، تنبني أساسا على ما سيُؤدّي إليه الفعل من نتائج؛ فإن كانت موافقة لمقاصد التّشريع الإسلامي اقتضى ذلك مشروعيّته، وإن كانت خلاف ذلك اقتضى عدم المشروعيّة.

لأنّ أيّ فعل قد يكون (مشروعا لمصلحةٍ فيه تُستجلب، أو لمفسدةٍ تُدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروعٍ لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحةٍ تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك، فإذا أطلق القول في الأوّل بالمشروعيّة فرُبّما أدّى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تُساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعا من إطلاق القول بالمشروعيّة؛ وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية رُبّما أدّى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تُساوي أو تزيد، فلا يصحّ إطلاق القول بعدم المشروعية)[٥].

ثانيا: مسالك اعتبار المآلات:

إنّ اعتبار المآلات هو النّظر للمصلحة أو المفسدة الّتي سيؤول إليها الفعل؛ والحديث عن المصلحة والمفسدة قد استفاض الحديثَ فيها الأصوليّون والعلماء والأئمّة والمتأخرّون، واعتنى فيها بالتّحقيق والتّفصيل والتّبويب المُعاصرون؛ لما في الموضوع من خطورة تظهر من خلال مصدر الحُكم على المصلحة أو المفسدة النّاتجة من الأفعال، هل هو العقل الصّرف أم النّصوص الشّرعية دون اللّجوء إلى العقل؟ أم هو الجمع بينهما؟ وما هي العلاقة بين المصلحة والمفسدة؟ وما هو المعيار المُعتبر في تغليب المصلحة على المفسدة أو العكس؟

---

(١) الذّهب، **مآلات الأفعال وأثرها في تغيير الأحكام**، ص ١٢.

(٢) **المصدر نفسه**، ص ١٢.

(٣) السّنوسي، **اعتبار المآلات ومُراعاة نتائج التصرّفات**، ص ١٩.

(٤) جحيش، **الاجتهاد التتريلي**، ص ١٠٩.

(٥) **الموافقات**، ج٥، ص ١٧٧، ١٧٨.

لأجل معرفة الجواب عن هذه التّساؤلات وقع اختلاف بين العُلماء في ذلك، وحسما للتّلاعب بشريعة الله؛ وانفراد العقل بهذه المُهمّة الخطيرة؛ وضع العُلماء مسالك وضوابط للمصلحة والمفسدة المُعتبرتين شرعا، اللّتين يقوم عليهما اعتبار المآلات في استنباط الأحكام، والمجال الّذي يسلكه هذا الاعتبار.

ولذلك نكتفي بذكر هذه المسالك والضّوابط دون تفصيل؛ والّتي في الحقيقة تحتاج إلى دراسة وتحقيق لأهمّيّة الموضوع ليزداد بيانا ووضوحا وتأصيلا وتقعيدا، وهو ما ينبغي أن يتوجّه إليه الباحثون بالدّراسة في رسائلهم العلمية من ماجستير ودكتوراه وأبحاث مُحكّمة[١].

إنّ المسالك الّتي ينبغي استخدامها لاعتبار المآلات متنوّعة تجمع بين عدّة قواعد هي: قاعدة المصالح[٢] وسدّ الذّرائع[٣] ومنع الحيل[٤] والاستحسان[٥] ومُراعاة الخلاف[٦] ومنع الضّرر[٧].

---

[١] وقد ظهرت عدّة دراسات مهمّة في الموضوع؛ قدّمت خدمة جليلة للعُلماء والباحثين والمُهتمّين في مجال الشّريعة، وعلى سبيل المثال ممّا اطّلعت عليه: عبد الرحمن السّنوسي، **اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرّفات**، الخادمي، **الاجتهاد المقاصدي**، بشير جحيش، **الاجتهاد التنزيلي**، أحمد بوعود، **فقه الواقع أصول وضوابط**.

[٢] تعدّدت تعريفات العُلماء للمصلحة الشرعية؛ تناولها يوسف العالم في كتابه (**المقاصد العامّة للشريعة الإسلامية**) بالدّراسة والتّحليل؛ وتوصّل إلى عدّة استنتاجات وخصائص من ورائها؛ نذكر منها أهمّها: ١- تُطلق المصلحة في الشرع على المعنى المجازي من باب إطلاق السّبب على المُسبّب، وتُطلق على المعنى الحقيقي؛ ممّا يترتّب على السّبب من نفع وخير. ٢- دفع المفاسد يُعتبر من المصالح. ٣- المصلحة الشرعية ما كانت راجعة إلى قصد الشّارع لا إلى قصد المُكلّف المجرّد. ٤- جميع المصالح الشرعية تتّصل من بعيد أو قريب بالمقاصد الخمسة –الدّين والنّفس والعقل والنّسل والمال-، انظر تفصيل ذلك في ص ١٣٣-٢٠٠ من نفس الكتاب.

[٣] سبق تعريفها ، انظر ص ٢٤٧ من هذه الرّسالة.

[٤] عرّف **الشّاطبيّ** الحيل بقوله: (تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعيّ وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر)، **الموافقات**، ج٥، ص ١٨٧، والعلماء اختلفوا في حكمها على أنواع؛ أنظر: ابن القيّم، **إعلام الموقعين**، ج٣، ص ١١٢- ١١٤ و١٦٠- ١٦٣ و١٨٠- ١٨٧ و٣٣٤، ٣٣٥. الشاطبي، **الموافقات**، ج٥، ص١٨٧ وما بعدها، ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، ص٣٥٣- ٣٦٤.

[٥] سبق تعريفها ، انظر ص ٢٤٥ من هذه الرّسالة.

[٦] عرّفه **عبد الرّحمن السّنوسي** بعد أن ناقش تعريفات كلّ من أبي عبد الله عبد السّلام والشّاطبي وابن عرفة؛ بقوله: (اعتبار خلاف الغير بالخروج منه عند قُوّة مأخذه بفعل ما اختلف فيه)، ومثّل له بقول مالك –رحمه الله- بفسخ عقد الشّغار مع ثبوت الإرث إذا تُوفّي أحد الزّوجين؛ أخذا بلازم مدلول مُخالفه أبي حنيفة –رحمه الله- مع إهمال مدلوله –عدم الفسخ-، مُراعاة منه لخلاف غيره إذا كان له وجه. انظر: السّنوسيّ، عبد الرّحمن بن معمّر، (١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م). **مراعاة الخلاف –بحث أصولي-**، (ط١)، الرّياض: مكتبة الرّشد، ص ١٤.

[٧] الضّرر في الفقه الإسلامي: (الإخلال بمصلحة مشروعة للنّفس أو الغير تعدّيا أو تعسّفا أو إهمالا)؛ وقال بعد ذلك: (وهنا يظهر أنّ البحث آثر التعبير عن الضّرر بأنّه إخلال بمصلحة مشروعة مع أنّ ذلك الإخلال وسيلة إليه؛ إذ الضّرر ألمٌ يُصيب القلب وأذًى للنّفس، فيكون هذا من قبيل إطلاق اسم المُسبّب على السّبب مجازا). موافي، أحمد، (١٤١٨هـ/١٩٩٧م). **الضّرر في الفقه الإسلامي**، (ط١)، (٢م)، الخُبر: دار ابن عفّان، ج١، ص ٩٧.

وقد استنبط العلماء من فروع الشّريعة عدّة قواعد فقهية؛ تُبيّن أنّ الضّرر في الشّريعة ممنوع، أنظر: البورنو، محمد صدقي بن أحمد أبو الحارث الغزّي، (١٤٢١هـ/٢٠٠٠م). **موسوعة القواعد الفقهية**، (ط١)، الرّياض: مكتبة التّوبة، ج٦، ص ٢٥٣-٢٦٥.

فهذه المسالك لا تجد كتابا في مصادر التّشريع الإسلامي أو أصول الفقه إلاّ وتكلّم عنها؛ ممّا يُبيّن أنّ هذه المصادر وإن كانت تبعية مُختلفا فيها؛ إلاّ أنّ لها أصلٌ في الشّريعة الإسلامية عند استنباط الأحكام، يُستفاد هذا من أهميّة المقاصد في الاجتهاد المُعاصر ومدى أخذ الصّحابة ﷺ بها، ومن مشروعيّة فقه الواقع واعتبار المآلات؛ الّتي جمعت بين المنهج القُرآني والنّبوي وسيرة الصّحابة ﷺ.

كلّ هذا يُظهر أهميّة هذه المسالك في الاجتهاد التّطبيقي؛ (الّتي تُعتبر بمثابة خطط تشريعيّة ومناهج تأصيلية، تُحقّق المقاصد الشّرعية، وتمنع المُضادّة لها واقعا ومآلا؛ ممّا تضمن سير عمليّة الاجتهاد في إطارها الشّرعي المقصود والصّحيح)[١].

ومن الضّوابط الّتي وضعها بعض المُحقّقين في اعتبار المآلات ما يلي[٢]:

أرجحيّة احتمال الوُقوع.

أن يكون وفق مقاصد الشّريعة.

أن يكون الأمر المُتوقّع مُنضبط المناط والحكم.

أن لا يُوقع في مآل أعظم منه.

نكتفي بهذا القدر في هذه النّقطة لما ذكرنا سابقا من أنّ الحديث عن هذه المسالك قد استفاضت كتب الأصول ومصادر التّشريع الإسلامي والمقاصد والمصالح بالحديث عنها فليُرجع إليها، ولننتقل إلى بيان أهميّة اعتبار المآلات للمُجتهد المُعاصر في استنباط الأحكام.

ثالثا: أهميّة اعتبار المآلات في الاجتهاد الجماعي

لاعتبار المآلات أهميّة عُظمى في استنباط الأحكام؛ خاصّة في عصرنا الّذي استجدّت فيه نوازل عديدة، وفسدت النّفوس بشكل يعسر على المُجتهد جريان الأحكام دون النّظر إلى المآلات والنّتائج الّتي ستسفر عنها تلك الأحكام.

وتتمثّل هذه الأهميّة فيما يلي:

تحقيق المقصد الشّرعي من الحُكم الشّرعي في الواقع؛ لأنّ الأحداث في الواقع قد تتغيّر المُلابسات والقرائن والظّروف الّتي تحتفّ بها بتغيّر الأماكن والأزمان؛ لذا يستلزم على المُجتهد معرفة المآل تحقيقا للمقصد الشّرعي؛ إن تجويزا أو تحريما، ولا يتمّ ذلك في عصرنا إلاّ بالاجتهاد الجماعي؛ خاصّة في القضايا والمسائل المُعقّدة الّتي تخضع للواقع.

---

(١) الذّهب، **مآلات الأفعال وأثرها في تغيير الأحكام**، ص ١٧.

(٢) انظر: السنوسي، **اعتبار المآلات ومُراعاة نتائج التّصرّفات**، ص ٣٤٩- ٣٦٠، جحيش، **الاجتهاد التنزيلي**، ص ١١٣- ١١٦.

إعانة المُجتهد على معرفة المناط الخاص –بمفهومه عند الشّاطبي-؛ للتّمييز بين الحـــالات الّـــتي يسري فيها الحُكم العام من الحالات الّتي تستلزم حُكما خاصّا؛ والاجتهاد الجماعيّ في هذه الحالة الوسيلة المُثلى في التّمييز بين الحالات.

رابعا: علاقة اعتبار المآلات بفقه الواقع:

بعد هذا التّفصيل في اعتبار المآلات وما قُلناه في فقه الواقع؛ تظهر العلاقة بينهما بشكل واضح؛ فإذا كان فقه الواقع هو معرفة الواقع جيّدا؛ فإنّ اعتبار المآل يستلزم معرفة ما هو مُتوقّع؛ ولا يتأتّى هذا إلاّ بمعرفة الواقع معرفة صحيحة دقيقة؛ فاعتبار المآل –إذن- هو جزء من فقه الواقع وثمرة من ثمراته[1].

إنّ الاجتهاد التّطبيقي كما ظهر؛ يُعتبر مجالٌ للاجتهاد الجماعي من جهة تطبيق الحكم الشّرعي فـــي الواقع؛ ولذا كـــان معرفة الأسس والقواعد الّتي يقوم عليها أمـــرا ضروريّا بالنّسبة لُممارس الاجتهاد الجماعي في عصرنا.

وسنأتي إلى الحديث عن المجال الثاني من مجالات الاجتهاد الجماعي في عصرنا في المطلب الثاني؛ وهو الاجتهاد الجماعي في الموروث الفقهي (مراجعة وترجيحا).

---

[1] الرّيسوني وباروت، **الاجتهاد**، ص ٦٧.

المطلب الثاني: الاجتهاد الجماعي في الموروث الفقهي القديم (مراجعة وترجيحا)

ظهرت في الآونة الأخيرة عدّة دراسات تدعو إلى التّجديد في منهج الاجتهاد الّذي يعتمد على أصول الفقه؛ باعتباره المنهج الّذي رسمه العلماء على يد الإمام الشّافعي –رحمه الله-، وتبلور مع مرّ العصور والأزمان على أيدي العديد من العلماء مُتأثّرا في نفس الوقت بالعديد من العلوم الّتي كانت سائدة في عصر هؤلاء العلماء كعلم المنطق والفلسفة وعلم الكلام.

وازدادت هذه الدّعوة خلال القرن الحالي على أيدي العديد من المُفكّرين؛ نتيجة ما وصلت إليه الحضارة الماديّة من تقدّم حضاريّ وتكنولوجيّ في مُختلف المجالات، وقفت أمامه الحضارة الإسلامية عاجزة عن تقديم حلول نابعة من ذاتها والفلسفة الّتي تقوم عليها.

وعلى ذلك ظهر في أوساط مفكّري الأمّة الإسلاميّة اتّجاهان، اتّجاه يدعو إلى التّمسّك بالموروث الفقهي التّقليدي؛ دون أدنى تفريط فيه أو مُحاولة المساس به، واتّجاه يدعو إلى التّجديد في الأصول الّتي قام عليها، مع الاستعانة به في مُستويات ضيّقة.

هنا يأتي السّؤال الّذي يطرح نفسه: هل الموروث الفقهيّ القديم كفيل باستيعاب المُستجدّات والنّوازل المُعاصرة؟ فإن كان كذلك؛ يأتي بعد ذلك الحديث عن التّرجيح بين أقوال المُتقدّمين، وإن كان غير ذلك؛ فلا فائدة في التّرجيح؛ وإنّما العمل على إيجاد مناهج لاجتهادٍ مُعاصرٍ ينسجم مع مُتطلّبات الحياة المُعاصرة، أم أنّ هناك منهج وسط يجمع بين التّرجيح والتّجديد في الموروث الفقهي؟

لذلك آثر الباحث أن يعرض الأدلّة الّتي اعتمد عليها أصحاب وجهتي النّظر في المسألة؛ مع مُحاولة بيان رأي الباحث فيها؛ دون اللّجوء إلى تصويب أو تخطئة أحد الاتّجاهين؛ لأنّ المسألة تحتاج إلى دراسة عميقة واسعة ينتدب لها مجموعة من الباحثين المُتمكّنين؛ لا أن ينفرد بها باحث مبتدئ في المجال العلمي، إضافة إلى خطورة المسألة؛ فهي تتعلّق بأصول حضارة يرجع تاريخها إلى العهد النّبوي مُتعلّقةً بالوحي الإلهي.

وإنّما أردت من الإشارة إليها هنا؛ الدّعوةُ إلى الاهتمام بهذا الموضوع الخطير المُعاصر؛ الّذي فرض نفسه بشكل قويّ في الدّراسات الإسلامية المُعاصرة من جهة، وفتحِ آفاقٍ للباحثين والعُلماء في مسيرة البحث العلمي من جهة أخرى.

الفرع الأوّل: الاتّجاه الأوّل: ويتمثّل في الموروث الفقهي القديم لا يستوعب حاجات العصر

يذهب أصحاب هذا الاتّجاه -وهم دُعاة التّجديد في علم الأصول والفقه- إلى أنّ المـــوروث الفقهي القديم لم يعد صالحا في مُعالجة المُستجدّات والنّوازل المُعاصرة، من أبرز أصـــحاب هـــذا الاتجاه، حسن الترابي وطه جابر العلواني وعبد الوهاب أبو سُليمان وغيرهم.

من الأدلّة الّتي استندوا إليها فيما ذهبوا إليه ما يلي:

إنّ القضايا المُعاصرة الّتي تحتاج إلى أجوبة فقهية، تختلف اختلافا مُتباينا من عصرٍ لآخر، ومن بيئة إلى أخرى، لا يُمكن تعميمها وتحويلها إلى قواعد فقهيّة أو ما يُشابهها؛ لأنّ الحيثيات الّتي أثارت القضيّة تختلف اختلافا نوعيّا عن الحيثيات الّتي أوثرت في المسائل السّابقة، وبعد أجيال عديدة تُصبح أمثالُ هذه القضيّة هي السّمة الغالبة، فتحتاج إلى أجوبة؛ انطلاقا من المنـــاهج والقواعد والأصول لا بالفروع الفقهية الّتي لا يُمكن لها استيعاب أمثال هذه القضايا[١].

إنّ المنهجية التقليديّة؛ منهجيةٌ تبلورت في ظروف تاريخية مُعيّنة؛ في ظروف عزلة العلمـــاء، وفي حالةٍ من التّعامل الجُزئي مع المُسلم؛ بوصفه فردا مُنعزلا وليس فردا في جماعة، أدّى ذلك إلى عدم مُواكبة الفقه للمُتغيّرات[٢].

إنّ ما يعتمد عليه أصحاب الاتجاه الثّاني، هو القياس على المسائل الّتي اجتهد فيها المُتقدّمون، متـــناسين أنّ القياس مُستحيل لوُجود الفارق والمُتغيّر النّوعي، والقياس لا يُلجأ إليـــه إلاّ إذا انتفت الأدلّة والقواعد المنهجية، وهذا غير وارد[٣].

من شأن التّغيّرات النّوعية؛ أنّها عامّة لا يبدو أثرها في الجُزئي إلاّ بالتّفكيك والتّحليل والنّظر الدّقيق والمُتعمّق، وهذا لا يُمكن بالقياس الّذي يُريدونه[٤].

إنّ ما وصلت إليه العلوم اليوم من إدراك منهجيّ، وبحثٍ عن علاقاتها النّاظمة لهـــا بطـــرق تحليليّةٍ ونقديّة، بتوظيف علوم أخرى وارتباطها بموضوعات حضاريّة مُتشعّبة، تستلزم البحث عن منهجٍ جديدٍ للتّعامل معها وفق الإطار المرجعي للتّعامل مع الوحي[٥].

إنّ علم الأصول الّذي أنشأ الموروث الفقهي القديم؛ لم يُـــوضع أساسا لتنبني عليه عمليّة

---

[١] العلواني، طه جابر. إسلامية المعرفة فكرة ومشروعا في: (عبد الجبار الرّفاعي)، **مناهج التجديد**، ص ١٢١.

[٢] أبو سليمان، عبد الوهاب. إصلاح منهجية الفكر الإسلامي في: (عبد الجبّار الرّفاعي)، **مناهج التّجديد**، ص ١٦٩.

[٣] العلواني، إسلامية المعرفة فكرة ومشروعا في: (عبد الجبار الرّفاعي)، **مناهج التجديد**، ص ١٢١، ١٢٢.

[٤] **المصدر نفسه**، ص ١٢٢.

[٥] سرحان بن خميس، **الآفاق المستقبلية للاجتهاد المعاصر**، ص ٦٧.

اجتهادٍ شاملة؛ بل كثيرٌ من قواعده تأثرت بقواعد علم اللّغة العربيـــة والفكـــر الأرســـطي ومُصطلحاته وبعض الاعتبارات الكلامية، و لم ينبع من طبيعة النّصوص الشّرعية في الكتـــاب والسنّة؛ بل وُضعت لمُعالجة قضايا أخرى واستخدمت في عملية الاستنباط؛ بمعـــنى أنّ علـــم الأصول لم يتكوّن نتيجة وعيٍ لمجالٍ معرفيٍّ يُراد به اكتشاف مجاهيله وفتح آفاقـــه؛ ليُوضـــع منهجا لمُعالجة قضايا هذا المجال واستكشاف مجاهيله(١).

إنّ الاعتماد على التراث النّاشئ في القرون الثلاثة الأولى أكبر خيانة للتراث؛ فتجديد التراث ونقده وتمثّله هو في الحقيقة تواصل حقيقيّ معه؛ أمّا الدّعوة إلى تكـــراره؛ هـــي دعـــوة إلى انقطاعه وقتله(٢).

هذا مُجمل ما استند إليه دُعاة تجديد الفقه الإسلامي وأصوله في العصر الحاضر؛ وأنت تـــرى أنّها أدلّة قويّة في ذاها، ويُمكن أن نُجملها في أنّ الموروث الفقهي -في نظرهم- عمـــل بـــشريّ مُعرّض للصّواب والخطأ؛ ولسان حالهم يقول مثلما قال أبوحنيفة: (هم رجال ونحن رجال).

الفرع الثاني: الاتّجاه الثاني: ويتمثّل في الموروث الفقهي القديم يستوعب حاجات العصر

يذهب أصحاب هذا الاتّجاه إلى أنّ الموروث الفقهيّ القديم صالح لأن يُواكب ويستوعب جميع المُستجدّات والنّوازل المُعاصرة، ويتمثّل مُجمل ما استندوا إليه في أمرين هما:

الفقه الإسلاميّ في ذاته جديد ولا يحتاج إلى تجديد؛ لأنّ أحكامه إمّا ثوابـــتُ لا تتغيّـــر ولا تتبدّل لوُقوفها على أمورٍ ثابتةٍ لا تتغيّر بتغيّر الزّمان والمكان وحال الإنسان، أو مُتغيّراتُ تتغيّر وتتبدّلُ لوُقوفها على أمور مُتغيّرة بتغيّر الزّمان والمكان وحال الإنسان(٣).

الفقه الإسلامي بثوابته ومُتغيّراته قادرٌ على استيعاب كلّ ما يجـــدّ في حيـــاة المُـــسلمين في مُختلف مجالاها السّياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة والعلميّة وغيرها؛ دون أن يحتاج إلى تجديدٍ أو قراءةٍ جديدةٍ بالمفهوم الّذي يقصده أصحاب الاتّجاه الأوّل(٤).

يقول **محمّد الأمين ولد سالم بن الشّيخ**: (...إلاّ أنّ الّذي نعتقده أنّ الشريعة هـــي نـــصوص الكتاب والسنّة والفقه الإسلامي المُستنبط من تلك النّصوص، وإنّ أيّ شخص في هـــذا العـــصر مهما عـــلا كعبه في العلم وقويت عارضته؛ لن يستطيع أن يتعامل مـــع نصوص الكتاب والسنّة

---

(١) شمس الدّين، محمّد مهدي. مناهج الاجتهاد وتجديد أصول الفقه في: (عبد الجبار الرّفاعي)، **مناهج التّجديد**، ص ١٥.

(٢) الأمين، محمّد حسن. إصلاح الفكر الإسلامي في: (عبد الجبار الرّفاعي)، **مناهج التّجديد**، ص ٨٦.

(٣) محمّد الأمين، **الاجتهاد بين مُسوّغات الانقطاع وضوابط الاستمرار**، ص ٧٦.

(٤) **المصدر نفسه**، ص ٧٦.

تعاملا صحيحا دون أن يرجع إلى فهم الأئمّة وعُلماء الأمّة)[١].

بعد عرض وجهة نظر أصحاب الاتّجاهين، والأدلّة الّتي اعتمدوا عليها فيما ذهبوا إليه؛ يُمكن قول ما يأتي:

١- على أصحاب الاتّجاهين أوّلا؛ تحديد المفهوم الّذي يقصدونه من التّجديد[٢]؛ لأنّ المقصود من التّجديد قد اختلفت نظرتهم إليه؛ فبيْن داعٍ للتّجديد في أصول الدّين وهذا لاشكّ في عدم قبوله؛ وآخر داعٍ للتّجديد في المفاهيم والمُصطلحات والمناهج والأشكال؛ وهذا مقبول ظاهرا؛ مع ضوابط عند التّفصيل.

٢- إنّ أصحاب الاتّجاه الأوّل؛ تحمل دعوتهم إلى التّجديد قسمين؛ التّجديد في المناهج الاجتهادية؛ والتّجديد في الفقه الإسلامي؛ فأمّا الأوّل فهو النّوع الّذي لم يقبله الكثيرون؛ لأنّ المنهج الاجتهاديّ قد رسمه المُتقدّمون باستقراء تعامل النبيّ ﷺ والصّحابة ﵃ مع الوحي الإلهي؛ الموصوف بالثّبات وعدم التغيّر، أمّا الثّاني فقد لقي قبولا لدى أوساط أهل الاختصاص؛ بدليل ظهور كتابات تدعو إلى ذلك، وقد وُجدت منها من قدّم طريقة للتّجديد في ذلك مُساهمة منه في الموضوع[٣].

٣- إنّ بين الاتّجاهين نوع من التّداخل، يظهر ذلك من زاوية الاتّفاق بين الاتجاهين في عدم التّجديد في الكتاب والسنّة؛ وإنّما في الفهم البشري لهذين المصدرين، يدلّ على ذلك قول المُفكّر **محمّد حسن الأمين**: (...وهنا أشير إلى النصّ القُرآني نفسه لأقول: في النصّ القُرآني يُوجد عنصر ثبات وحيد هو بنية النصّ، تركيب النصّ لغويا، جسد النصّ، هذا إلهي، فلا يُمكنني أن أعمد إلى آية من القُرآن الكريم فأقترح نصّا بديلا لها، ولكن ما عدا ذلك، أي في تمثّل هذا النصّ واستيعابه وفهمه فإنّ الأمر مُختلف، فإنّ هذا يُصبح بشريا وليس إلهيّا)[٤].

وهذا ما يذهب إليه -فيما أحسب- أصحاب الاتجاه الثاني، فإن كان قصدهم عدم الخروج عن فهوم المُتقدّمين لنصوص الكتاب والسنّة؛ فهذا هو عين التّقديس لأقوالهم!!

إنّ ما يدعو إليه أصحاب الاتّجاه الأوّل مــن صياغة منهجٍ جديدٍ للاجتهاد المُعاصر يستمدّ

---

(١) محمّد الأمين، **الاجتهاد بين مُسوّغات الانقطاع وضوابط الاستمرار**، ص ٧٧.

(٢) سيتطرّق الباحث لمسألة التّجديد عند الحديث عن الآفاق المُستقبلية للاجتهاد الجماعي، انظر ص ٢٧٥- ٢٩٤ من هذه الرّسالة.

(٣) انظر كتاب **تجديد الفقه الإسلامي** لجمال الدّين عطيّة ووهبة الزحيلي، وكتاب **الفقه الإسلامي في طريق التجديد** لمحمد سليم العوا، وكتاب **الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد** لعبد الله الجبوري، وغيرها كثير.

(٤) إصلاح الفكر الإسلامي في (عبد الجبّار الرّفاعي)، **مناهج التجديد**، ص ٧١.

أصوله وقواعده من فكرة التّعامل مع نصوص الوحي مباشرة؛ تُوحي للمرء عدم قُـدرة المنـهج الاجتهادي التقليدي مُواكبة المُستجدّات المُعاصرة؛ وهذا ما أثبته الواقع –في نظرهم-؛ لكن –في نظرنا- لا يُمكن -مع هذا- الاستغناء عنه -المنهج التقليدي- تماما؛ بل يجب تفعيلـه وتكييفـه بالشّكل الّذي يجعله ينسجم مع الحياة المُعاصرة؛ وهذا هو عين التّجديد.

إضافة إلى أنّ المنهج التّقليديّ ذاتَه لم يحصل عليه اتّفاقٌ بين علماء الأمّة الإسلامية مُنذ القـديم؛ وهذا ما يُفسّره تنوّع المدارس الأصوليّة الّتي جسّدته المدارس الفقهية بمُختلف أشكالها؛ ممّا يُلـزم علماء الأمّة اليومَ ومُفكّريها تنقيح المنهج الاجتهادي –أصول الفقه- وضبطه وبيان أصوله مـن فروعه، والاجتهاد في تحديد منهج اجتهاديّ موحّد يتّخذه مُجتهدوا الأمّة منهجا لهم في التّعامـل مع النّصوص.

وهذا ما بيّنه **القرضاوي** حين ناقش مسألة قطعية علم الأصول؛ فاهتدى إلى عـدم قطعيّتـه؛ ونسوق كلامه هنا كاملا؛ فتأمّله: (والّذي يُطالع علم أصول الفقه يتبيّن أنّ رأي القاضي[١] ومن وافقه هو الرّاجح، وذلك لما يرى من الخلاف المنتشر في كثير من مسائل الأصول.

فهناك من الأدلّة ما هو مُختلف فيه بين مُثبتٍ بإطلاق، ونافٍ بإطلاق، وقائلٍ بالتّفصيل، مثل اختلافهم في المصالح المُرسلة، والاستحسان، وشرع من قبلنا، وقول الصّحابيّ، والاستـصحاب وغيرها، ممّا هو معلوم لكلّ دارس للأصول.

والقياس –وهو من الأدلّة الأربعة الأساسيّة لدى المذاهب المتبوعة- فيه نزاعٌ وكـلامٌ طويـلُ الذّيولِ من الظّاهريّة وغيرهم.

حتّى الإجماع لا يخلو من كلامٍ حول إمكانه ووقوعه والعلم به وحجيّته.

هذا إلى القواعد والقوانين الّتي وضعها أئمّة هذا العلم؛ لضبط الفهم والاستنباط من المـصدرين الأساسيّين القطعيّين (الكتاب والسنّة)؛ لم تسلم من الخلاف وتعارضٍ من وُجهات النّظر، كما يتّضح ذلك في مسائل العام والخاص، والمُطلق والمُقيّد، والمنطوق والمفهوم، والنّاسخ والمنـسوخ، والأمر والنّهي وغيرها، فضلا عمّا تختصّ به السنّة من خلاف حول ثبوت الآحاد منها، وشروط الاحتجاج بها، سواء كانت شروطا في السّند أم في المتن، وغير ذلك ممّا يتعلّق بقبول الحـديث، واختلاف المذاهب في ذلك: أمر معلوم مشهور، نلمس أثره بوُضوح في علم أصـول الحـديث، كما نلمسه في علم أصول الفقه.

وإذا كان مثل هذا الخلاف واقعا في أصـول الفقه؛ فلا نستطيع أن نُوافق الإمام الشّاطبيّ على

---

[١] يقصد القاضي أبو بكر الباقلاّني.

اعتبار كلّ مسائل الأصول قطعيّة)[١].

لذلك؛ فالأولى قبل التّجديد -بمعنى أصحاب الاتّجاه الأوّل- في علم الأصول ضبط هذه المسائل، وبيان الرّاجح منها، والاهتداء إلى منهج اجتهاديّ به تتوحّد الأمّة؛ جامعا بين ما هو قديمٍ وراعيا لِما هو جديد.

وهذا ما ينبغي أن يسعى إلى تحقيقه الاجتهاد الجماعيّ في عصرنا الحاضر؛ فتُسخّر كلّ الإمكانيات لتحقيق ذلك، وما ذلك على الله بعزيز؛ إن صلحت النّفوس وقويت الهمم.

بعد هذا نخلص إلى أنّ الموروث الفقهي القديم؛ ينحصر عمل الاجتهاد الجماعيّ فيه في جهتين؛ هما المراجعة والتّرجيح.

الفرع الثالث: الاجتهاد الجماعي بين المراجعة والتّرجيح

أوّلا: المراجعة

١ - نوعية المسائل الّتي تقتضي المُراجعة

مُراجعة كلّ المسائل الّتي اتّخذ فيها المُتقدّمون موقفا؛ انطلاقا من الظّروف الزّمانية والمكانية الّتي كانت سائدة في عصورهم، ومُحاولة تبنّي رأيٍ جديدٍ فيها ينسجم مع ظروف الحياة المُعاصرة، فما كان لا ينسجم مع حياتنا المُعاصرة أو ليس فيه مصلحة تركناه[٢]؛ وهذا سبيل كلّ المسائل المبنية على العُرف والمصلحة؛ وهو ما سنُفصّل فيه عند الحديث عن الاجتهاد الجماعي في المسائل المُتغيّرة في المطلب اللاّحق.

إضافة إلى المسائل الّتي أثبت العلم الحديث عدم صحّة اجتهادات المتقدّمين فيها؛ كاختلافهم في مُدّة الحمل الّتي ذهب بعضهم إلى أنّ أكثرها سنتين وثلاثة وأربعة وخمسة وسبعة؛ مُستندين إلى أقوال نساء زمانهم أو بعض النّاس[٣]، فمثل هذه المسألة قد فصَل العلم الحديث فيها بأنّ أكثر مدّة الحمل ما بين تسعة أشهر وعشرة أشهر على الأكثر.

وهذا مثل ما ذهب إليه الحنفية من أنّ زوجة المفقود تنتظر حتّى يموت أقران زوجها[٤]؛ لتخرج من عصمته؛ فهذا القول لا يُمكن الأخذ به في عصرنا الّذي انتشرت فيه وسائل الاتّصال

---

(١) **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية**، ص ٨٩، ٩٠.

(٢) النّمر، **الاجتهاد**، ص ١٢.

(٣) انظر اختلاف العلماء في أقصى مدّة الحمل: ابن قدامة، **المغني**، ج٨، ص ٩٨.

(٤) علّق ابن عابدين عند الحديث عن عدم استحقاق المفقود ما أوصى له الموصي إذا مات إلى موت أقرانه؛ بقوله: (هذا ليس خاصّا بالوصيّة؛ بل هو حكمه العام في جميع أحكامه من قسمة ميراثه وبينونة زوجته وغير ذلك)، انظر **الحاشية**، (ط١)، (١٢م)، (تحقيق: عبد المجيد طعمة حلبي)، دار المعرفة، بيروت، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠مـ، ج٦، ص ٤٥٣.

والمواصلات؛ حتّى أصبح قرية صغيرة؛ يُمكن أن تُشاهد ما يحصل في أبعد نقطةٍ منك في العين واللّحظة، وغير هذه المسائل كثيرٌ في تراثنا الفقهي الّتي تحتاج إلى مُراجعة.

وكذلك مُراجعة بعض الاجتهادات المبنية على الأحكام ظنيّة الثبوت أو الدّلالة؛ وأغلب نصوص القرآن والسنّة كذلك؛ فقد يبدو للمُجتهد اليوم رأيٌ لم يبد للسّابقين؛ أو يعثر على رأيٍ يصلح لزماننا كان غير صالحٍ لزمانهم؛ أو لعدم شهرةِ صاحبه؛ أو لعدم الحاجة إليه؛ أو غير ذلك[١].

٢ - أسباب ضرورة مراجعة الموروث الفقهي

إنّ مُراجعة اجتهادات المُتقدّمين تقتضيه عدّة أمور منها:

وظيفة العقل في التّفكير والاجتهاد وعدم الدّعة إلى التّقليد والجمود على آراء السّابقين دون تمحيصٍ؛ لمُجرّد أنّهم سابقون؛ فالإنسان يعيش وفق زمانه لا وفق زمان غيره؛ فالسّابقون أدّوا واجبهم فاجتهدوا وتركوا لنا ثّروة فقهية عظيمة؛ فعلينا نحن في زماننا-أقصد من توفرت فيه أهلية الاجتهاد- أن نتّبع سُنّتهم في الاجتهاد الّتي لن تندثر إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها؛ وإن تخلّينا عن ذلك جعلنا الشّريعة غير صالحة للزّمان والمكان؛ وهذا عين الخطأ والجهل بها.

إنّ الاجتهاد الفقهيّ بالنّسبة لصاحبه ليس رأيا إلاّ لرائيه؛ يُصيب فيه ويُخطئ؛ وإن كان منسوبا إلى الشّرع؛ فنسبته إلى الشّرع كان نظرا إلى أنّ مصدره الشّرعُ وليس هو الشّرع ذاته[٢]؛ وهذا من الفوارق بين الشّريعة والفقه؛ فالشريعة ثابتة والفقه مُتغيّر.

لجعل الاجتهاد في عصرنا يتّسم بالمعاصرة؛ على المجتهد أن ينظر إلى التراث الفقهي القديم نظرة تجديد ونقد؛ يجعله يتكيّف مع مُستجدّات ونوازل الحياة المُعاصرة[٣].

فعلماء اليوم عليهم حمل الأمانة بالاجتهاد والعمل على خدمة التّراث؛ بالتنقيح والتّصحيح والتّجديد فيه؛ مع عدم الاستكانة لأقوالهم وآرائهم دون تمحيص لما استندوا عليه من أدلّة وتعليلات وتأويلات.

يقول **محمّد سليم العُوا**: (وهل يُعقل أن يظلّ المُسلمون أسرى ما قاله عُلماء أجلاّء في القرون السّابقة في وصف نُظم الحُكم الّتي كانت سائدة لديهم وهي كلّها نُظمٌ فردية محورها هو الحاكم

---

[١] القرضاوي، **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية**، ص ١٣١.

[٢] عطا، أحمد عبد الغفور، (١٣٩٩هـ/١٩٧٩م). **وفاء الفقه الإسلامي بحاجات هذا العصر وكلّ عصر**، (ط٢)، بيروت: دار العلم، الطّائف: دار ثقيف، جدّة: دار الشروق، ص ٣٢.

[٣] الترابي، حسن، (د.ت). **تجديد الفكر الإسلامي**، (ط١)، قسنطينة: دار البعث، ص ١٣. سرحان بن حميس، **الآفاق المُستقبلية للاجتهاد المُعاصر**، ص ٢٦.

الّذي تدين له بالطّاعة، وتستمدّ منه القُوّة سائر السّلطات والهيئات والأفراد؟

وهل يُعقل أن يظلّ المُسلمون يحتكمون ويرجعون في علاقاتهم بغير المسلمين من مُواطنيهم إلى أفكارٍ وآراء صيغت لتناسب حال الحرب الّتي كانت سائدة في وقت ما، بعد أن مضت على الحياة المُتآخية بين الفريقين قرون؟

وهل يُعقل أن يظلّ النّاس أسرى أفكار العلماء ذوي المناصب الرّسمية الحكومية لا يستمعون إلاّ إليهم ولا يقتدون إلاّ بهم، ونحن أتباعُ دينٍ يجعل العلم مُتاحا للجميع، وطلبه من المهد إلى اللّحد واجبا على الجميع، مَن أخلص في طلبه، ورُزق التقوى في نفسه؛ رأى النّاس فيه عالما يُقتدى به، سواء رضي السّلاطين عن ذلك أم كرهوه؟

لأنّ ذلك كلّه غير معقول، فنحن في أشدّ الحاجة إلى فقه جديد)[١].

ثانيا: التّرجيح (الاجتهاد الانتقائي)

١ - لا يُمكن الاستغناء عن التّرجيح في الاجتهاد الجماعي

إنّ التّرجيح من التراث الفقهي القديم لا يُمكن الاستغناء عنه -ما دام المنهج الاجتهادي الّذي يدعو إليه دُعاة التّجديد لم تقُم له قائمة- في المسائل الّتي اختلف فيها المُتقدّمون و لم يستقر رأيهم فيها؛ سواء كانت أصولية أم فقهية، ترجيحا لقوّة الدّليل؛ وفق ما يصلح لحياتنا المُعاصرة؛ من مُختلف المدارس الأصولية والفقهية المُختلفة الموجودة والمُندثرة؛ كالتّرجيح في مسألة قتل المُكرَه؛ الّتي اختلف فيها العلماء إلى أربعة أقوال كالآتي[٢]:

القصاص على من باشر القتل وهو المُكرَه؛ لأنّه المُباشر للقتل.

القصاص على من أكرَه؛ لأنّ القاتل بمثابة آلة له.

القصاص عليهما؛ لمُباشرة الأوّل وإكراه الثاني.

لا قصاص على أيٍّ منهما؛ لأنّ جناية كلّ واحد منهما لم تتكامل.

فمثل هذه المسألة الخطيرة المُتعلّقة بالدّماء والأرواح؛ لا يُمكن بأيّ حال من الأحوال أن يبقى فيها الحكم مضطربا؛ بل لابدّ من التّرجيح فيها بين هذه الأقوال الأربعة المُختلفة؛ ترجيحا جماعيّا وفق قوّة أدلّتها من جميع مُختلف المذاهب الفقهية؛ جمعا بين المقصد الشرعي من القصاص ومُلابسات الواقع المُعاصر الّذي تطوّرت فيه وسائل ارتكاب الجريمة بشكل مُحترف.

وفي الموروث الفقهي مسائل عديدة تحتاج إلى ترجيحٍ مِنْ بين الآراء العديدة المُختلفة فيها؛

---

[١] (١٤١٩هـ/١٩٩٨م). **الفقه الإسلامي في طريق التّجديد**، (ط٢)، بيروت: المكتب الإسلامي، ص ٢٩، ٣٠.

[٢] القرضاوي، **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية**، ص ١٤٣.

حسما للاختلاف؛ خاصّة إذا كانت تتعلّق بالنّفوس أو الأبضاع أو الأموال.

٢ - يجب أن يتعدّى التّرجيح المذاهب الفقهية الأربعة المشهورة

إنّ التّرجيح بين الآراء المُختلفة؛ ينبغي أن يشمل جميع المذاهب الفقهية السّائدة؛ لأنّ المذاهب ليست محصورة في الأربعة المُنتشرة اليوم في العالم الإسلامي؛ بل الواقع والدّراسات التّاريخيّة تُثبت أحقيّة المذاهب الأخرى في الاعتراف بها كمذاهب فقهية؛ لها أعلامها وأصولها الاجتهادية.

يقول **محمّد سليم العوا** فيما يخصّ حصر المذاهب الفقهية: (والصّحيح أنّ مذاهب الفقه الإسلامي غير محصورة في المذاهب الأربعة السنيّة المشهورة (الحنفي والمالكي والشافعي والحنبلي)، بل هي تتعدّد بتعدّد المُجتهدين، فقد عاصر المؤسّسين لهذه المذاهب أعلامٌ نظراء لهم، بل لعلّ بعضهم كان أفقه وأعلم من بعض هؤلاء...)[١].

ويدعو **القرضاوي** إلى التوسّع في التّرجيح ولو من خارج المذاهب الفقهية؛ كترجيح الآراء المروية عن الصّحابة ﷺ أو الفقهاء من بعدهم؛ الّذين اندثرت مذاهبهم كالأوزاعي والثّوري وغيرهم؛ المُلائمة لروح العصر حفظا لمقصد التيسير الّذي تتميّز به هذه الشّريعة.

يقول في ذلك: (وفي دائرة الانتقاء يجوز لنا الخروج على المذاهب الأربعة؛ لاختيار رأيٍ قال به الظّاهرية أو الزيدية أو الإباضية أو الجعفرية، أو قال به أحد فقهاء الصّحابة أو التّابعين أو من بعدهم من أئمّة السّلف، ومن الخطأ الظنّ بأنّ رأي أمثال عمر وعلي وعائشة وابن مسعود وابن عبّاس وابن عمر وزيد ابن ثابت ومعاذ وغيرهم من علماء الصّحابة أو رأيٍ مثل ابن المُسيّب والفقهاء السّبعة وابن جبير وطاووس وعطاء والحسن وابن سيرين والزّهري والنّخعي أو من اللّيث بن سعد والأوزاعي والثوري والطّبري وغيرهم دون رأي الأئمّة المتبوعين)[٢].

هذا ما كان ينبغي؛ لأنّ الاجتهاد الفقهي ما هو إلاّ مُحاولة لاستنباط أحكام من النّصوص الشّرعية باستخدام آليات الفهم؛ دون تفريق بين مُجتهد وآخر أو مدرسة وأخرى.

فكلّ مأخوذٌ منه ومتروكٌ إلاّ صاحب هذا القبر، كما قال مالك –رحمه الله- وهو يُشير إلى قبر الرّسول ﷺ.

ولذلك فكلّ اجتهادٍ وفْق منظومة الشّرع؛ يتضمّن مصلحةً عامّةً دينيّةً أو دُنيويّةً؛ ينبغي أخذه بعين الاعتبار في التّرجيح دون نظرٍ إلى قائله أو مصدره.

فيُرجّح ما هو أليق بروح العصر وفيه مصلحة النّاس وفق نصوص كتاب الله وسنّة نبيّه ﷺ

---

[١] **الفقه الإسلامي في طريق التجديد**، ص ٢٦.

[٢] **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية**، ص ١٤٦.

وقواعد الشّريعة العامّة وروح الإسلام.

٣ - الاجتهاد الجماعيّ هو الأسلم في الترجيح

إنّ التّرجيح من بين الاجتهادات الّتي يزخر بها التراث الإسلاميّ؛ ليس عملا سهلا -كما يظنّ البعض-؛ بل عملا شاقّا لا يُمكن بأيّ حال من الأحوال أن يُسند إلى مُجتهد مُنفرد يتأثّر ببيئته ومذهبه ونظرته الذّاتية؛ أو إلى جهة مُعيّنة تُحاول أن تنشر أفكارها في الأمّة إقصاءً للطّرف الآخر.

لذلك كان الاجتهاد الجماعيّ أنجع السّبل إلى تحقيق ترجيحٍ سليمٍ بعيدٍ عن الأهواء والمذاهب والنّظرات الذّاتية، فباجتهادٍ جماعيّ يجمعُ بين الموازنة والمناقشة العلميّة بين مُختلف الآراء والأقوال؛ يتوصّل المُجتهدون إلى التّرجيح الّذي فيه مصلحة الأمّة والمُجتمع.

والتّرجيح والموازنة بين الآراء والأقوال هي عمليّة علمية تخضع لقواعد وضوابط وشروط ومعايير دقيقة ينبغي مُراعاتها في ذلك[1]؛ تُجنّب المُجتهدين الوُقوعَ في الاختلافات والتّعصّب للآراء.

ويُمكن لتشريعات الدّول أن تستعين بالعلماء في كلّ بلد لتقنين بعض الآراء الاجتهادية الّتي ترى فيها مصلحة المُجتمع؛ شريطة أن يحصل ذلك بعد التّرجيح في نطاق اجتهادٍ جماعيٍّ[2] وفق ما ذُكر سابقا.

نأتي بعد ذلك إلى الحديث عن المجال الثّالث من مجالات الاجتهاد الجماعي في المطلب الثالث؛ وهو الاجتهاد الجماعي في المسائل المُتغيّرة.

---

(١) هذه الضّوابط والشروط والمعايير تحدّث عنها الأصوليّون في كتبهم ووسّعوا القول فيها؛ في باب التّعارض والتّرجيح؛ فليُنظر فيه.

(٢) الشّرفي، **الاجتهاد الجماعي في التّشريع الإسلامي**، ص ١١١- ١١٤.

المطلب الثالث: الاجتهاد الجماعي في المسائل المتغيّرة

تتميّز الشّريعة الإسلامية بأحكام ثابتة وأخرى مُتغيّرة؛ ممّا يُبيّن ليونتها وتكيّفها مع مُختلف الأماكن والأزمان.

فالثّابتة هي الأحكام الّتي لا يُمكن بأيّ حال من الأحوال الاجتهاد فيها أو تغييرها؛ فهي بابٌ مُحكمٌ يجمع الأحكام المُستندة إلى نصوص شرعية ثابتة من الكتاب والسنّة -قطعية الثبوت والدّلالة-؛ تمثّل وحدة الدّين والأمّة.

أمّا المُتغيّرة فهي الأحكام المُستندة إلى أساس مُتغيّر؛ سواء كان مصلحة أو عُرفا؛ وهذا ما أدّى بالعلماء إلى قولهم (الأحكام تتغيّر بتغيّر الزّمان والمكان).

إلاّ أنّ هذه القاعدة ليست على إطلاقها كما يُظنّ؛ بل مُخصّصة بالأحكام المبنية على مصلحة مُتغيّرة أو عرف مُتغيّر؛ لهذا فصياغة القاعدة بهذا الشّكل غير سليم؛ وهو ما تنبّه إليه ابن القيّم حين صاغها بقوله (تغيّر الفتوى بتغيّر الزّمان والمكان).

فالفتوى هي الّتي تتغيّر وليس الحُكم؛ وإن كان البعض ذهب إلى أنّ الفتوى لم تتغيّر كذلك؛ بل الواقع المُتغيّر استلزم فتوى جديدة تتناسب مع الواقع الجديد؛ فالفتوى الأولى قائمة ما دامت تتناسب مع الواقع الّذي صدرت فيه؛ فإن تغيّر الواقع استلزم فتوى جديدة أخرى.

يقول **ابن القيّم**: (الأحكام نوعان: نوع لا يتغيّر عن حالة واحدة هو عليها؛ لا بحسب الأزمنة ولا الأمكنة ولا اجتهاد الأئمّة، كوجوب الواجبات وتحريم المُحرّمات والحدود المُقدّرة بالشّرع على الجرائم ونحو ذلك؛ فهذا لا يتطرّق إليه تغيير ولا اجتهاد يُخالف ما وضع عليه.

والنّوع الثاني: ما يتغيّر بحسب اقتضاء المصلحة له، زمانا ومكانا وحالا، كمقادير التّعزيرات وأجناسها وصفاتها، فإنّ الشّارع يتنوّع فيها بحسب المصلحة...وهذا بابٌ واسعٌ، اشتبه فيه على كثيرٍ من النّاس الأحكام الثابتة اللاّزمة الّتي لا تتغيّر بالتّعزيرات التّابعة للمصالح وُجودا وعدما)[١].

فهذا النّوع من الأحكام مع ما فيه من مصلحةِ المُسلمين في تصرّفاتهم ومعاملاتهم؛ إلاّ أنّه بابٌ يُمكن أن يكون ذريعة لتغيير كثيرٍ من الأحكام الثابتة بحجّة تارخيّتها أو اختصاصها بظروفٍ طارئةٍ قد مضت.

لهذا فليحذر كلّ من يتصدّى لعمليّة الاجتهاد من هذه الطّروحات العلمانيّة؛ الّتي استغلّت هذا النّوع من النّصوص لاستبعاد الشّريعة وهدمها والنّيل منها.

---

[١] (١٤٢٤هـ). **إغاثة اللّهفان في مصايد الشّيطان**، (ط١)، (تحقيق: علي بن حسن الحلبيي)، الدّمّام: دار ابن الجوزي، ج١، ص ٥٧٢، ٥٧٥.

إنّ العُلماء قد بيّنوا الأحكام الثّابتة من المُتغيّرة؛ إلاّ أنّ الموضوع يحتاج إلى تمحيص ودقّةِ بيانٍ؛ فقد اختلفوا في تصنيف كثيرٍ من المسائل؛ لذلك فالاجتهاد هنا من أهمّ ما ينبغي للاجتهاد الجماعيّ أن يُركّز عليه جُهوده خدمةً للدّين وإزالةً لكلّ خوف من تغيير الأحكام الّتي تنتمي لهذا النّوع من الأحكام.

إنّ دائرة الأحكام المُتغيّرة تنحصر في الأحكام المُستنبطة عن طريق القياس أو المصلحة المُرسلة أو العرف في نطاق المُعاملات أو الأحكام الدّستورية والإدارية والعقوبات التعزيرية ممّا الأساس فيه جلب المصلحة ودرء المفسدة[١].

ويُمكن أن يُضاف إليها النّصوص الظنيّة الّتي كان المُستند فيها المصلحة؛ كما سنبيّنه في الفرع الأوّل من هذا المطلب.

أمّا ما عدا ذلك من الأحكام الثّابتة الّتي كانت الغاية منها التّشريع في باب العبادات أو المعتقدات أو المعاملات أو الأخلاق أو النّصوص الّتي تُقرّر مبدأً تنظيميّا عامّا؛ فلا يطرأ إليها تغييرٌ أو تبديلٌ إلى قيام السّاعة.

الفرع الأوّل: الأحكام المبنية على مصلحة مُتغيّرة

كثير من الأحكام في الشّريعة الإسلامية كان المُستند فيها المصالح المُتغيّرة؛ سواء كانت نُصوصا شرعيّة أو رأيا شرعيّا فيما لا نصّ فيه؛ فالحكم العام الّذي يفيده النصّ أو الّذي توصّل إليه المُجتهد؛ قد لا يُحقّق المقصد الشرعيّ إذا تمّ تنزيله على الواقع؛ لذلك استلزم تغيير حكم النصّ العام -بناء على مناط خاصٍّ- بما يُحقّق المقصد الشرعي.

ومن الأمثلة على ذلك:

أوّلا: مسألة التسعير[٢]:

اختلف العلماء في مسألة التّسعير اختلافا بيّنا؛ لما رُوي عن النبيّ ﷺ أنّه نهى عنه في عدّة روايات، منها ما رواه أنس ﷺ قال: (غلا السّعر على عهد رسول الله ﷺ؛ فقالوا يا رسول الله: سعّر لنا)، فقال رسول الله ﷺ: ﴿إنّ الله هو المُسعّر القابض الباسط الرّازق؛ وإنّي لأرجو أن ألقى

---

[١] الشرفي، **الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي**، ص ١١٦.

[٢] التّسعير: (هو تقدير السلطان أو نائبه للنّاس سعرا وإجبارهم على التبايع بما قدّره)، الموسوعة الفقهية، ج١١، ص ٣٠١. ويُعرّفه **الشوكاني** بقوله: (هو أن يأمر السّلطان أو نوابه أو كلّ من ولّي من أمور المسلمين أمرا أهل السّوق أن لا يبيعوا أمتعتهم إلاّ بسعر كذا؛ فيُمنعوا من الزّيادة عليه أو النّقصان لمصلحة)، **نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيّد الأخيار**، (ط٢)، (٣م) دار الخير، دمشق، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م، مج ٣، ج٥، ص ٢٤٥.

ربِّي وليس أحد منكم يطلبني بمظلمة في دم ولا مال﴾[١].

فمن العلماء رغم هذا النّهي من النبيّ ﷺ؛ ذهب إلى جواز التّسعير بل وُجوبه في بعض الحالات؛ حفظا لمقاصد الشّرع من الضّياع -ولو أدّى إلى اختلاف النّصوص ظاهرا- وبناء على المُقرّرات العامّة الّتي تدعو إلى رفع الظّلم؛ وعلى المصلحة العامّة المُقدّمة على المصلحة الفردية.

وحملوا الأحاديث الواردة في النّهي على التّسعير في الحالة الّتي لا يكون التّجّار فيه سببا على رفع الأسعار والظّلم والاحتكار؛ أمّا إذا كان لهم يدٌ في ارتفاعها فهذه حالةٌ أخرى تستلزم حكما آخر يُحقّق المقصد الشّرعي؛ ألا وهو التّسعير.

فالتّسعير إذن يختلف حكمه بناء على تحقيق المقصد الشّرعيّ منه؛ فإذا كان التّسعير في مُجتمعٍ يُحقّق المقصد الشرعي فلا ضرر من الحاكم في فرض الأسعار على التّجّار؛ أمّا إذا كان يُؤدّي إلى مفسدة وعدم العدل فلا يجوز له ذلك في هذه الحالة[٢].

جاء في **الفتاوى الهندية** قولهم: (ولا يُسعّر بالإجماع إلاّ إذا كان أرباب الطّعام يتحمّلون ويتعدّون عن القيمة وعجز القاضي عن صيانة حقوق المسلمين إلاّ بالتّسعير؛ فلا بأس به بمشورة أهل الرّأي والبصر ...)[٣].

ثانيا: المنع من تزوّج الكتابيات:

إنّ الحكم العام من الزّواج بالكتابيات هو الإباحة؛ أخذا من قوله تعالى: **﴿...وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ...﴾**[٤]؛ إلاّ أنّه قد تطرأ ظروفٌ تستلزم تغيير الحُكم العام بناء على عدم تحقيق مقصد النصّ الشّرعي في الواقع الجديد، وهذا ما حدث في عهد عمر ﵁.

استمرّت الفتوحات على عهد عمر بن الخطّاب ﵁ بشكل كبير، استدعى ذلك تحرّك الكثير من المُسلمين للقيام بهذه المُهمّة العسيرة الخطيرة؛ مُغادرين أهاليهم وبيوتهم بنيّة الاستشهاد في سبيل الله تعالى، فإن لم يتحقّق ذلك؛ فالمُكوث في البلاد المفتوحة بنيّة التّعليم والدّعوة مصيرهم.

في هذه الظّروف كثرت العوانس في صفوف المُسلمين، مع تزوّج العديد من الجنود بالكتابيّات

---

[١] أخرجه التّرمذي، كتاب البيوع، باب ما جاء في التّسعير، وقال: (حسن صحيح)، **الجامع الكبير**، ج٢، ص ٥٨٢.

[٢] انظر الباجي، القاضي أبي الوليد سليمان بن خلف بن سعيد بن أيوب (ت ٤٩٤هـ)، **المُنتقى شرح موطّأ مالك**، (ط١)، (٩م)، (تحقيق: محمد عبد القادر أحمد عطا)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م، ج٦، ص ٣٥٢.

[٣] للعلامة الهُمام وجماعة من علماء الهند، (ط١)، (٦م)، (ضبط وتصحيح: عبد اللطيف حسن عبد الرحمن)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج٣، ص ٢١٣.

[٤] المائدة، الآية ٠٥.

الّتي رجحت فيه ميزانهم [ميزانهنّ] على بدويات الجزيرة العربية، ولاحت مخاطرهنّ على الجماعة العربية المُسلمة؛ فاهتدى عُمر ﷺ إلى منع التزوّج بالكتابيّات مخافة أن يدع المُسلمون المسلمات إلى الكتابيات، ونفوذهنّ على الوُلاّة وأصحاب السّلطان في الدّولة، وتأثيرهنّ على عقائد الأبناء[١].

من الرّوايات الّتي تُبيّن ذلك؛ ما رواه سعيد بن جبير قال: (بعث عمر بن الخطّاب إلى حذيفة بعد ما ولاّه المدائن وكثر المسلمات: إنّه بلغني أنّك تزوجت امرأةً من أهل المدائن من أهل الكتاب فطلِّقْها، فكتب إليه، لا أفعل حتى تخبرني أحلال أم حرام وما أردت بذلك؟ فكتب إليه، لا بل حلال، ولكن في نساء الأعاجم خِلابة[٢] فإن أقبلتم عليهنّ على نسائكم، فقال: الآن، فطلَّقَها)[٣].

إنّ ما فعله عمر ﷺ في هذه المسألة؛ كان اعتبارا للمآل الّذي سيُؤدّي إليه لو لم يمنع الزّواج بالكتابيّات، فالمفسدة النّاتجة راجحة على المصلحة النّاتجة من الزّواج بهنّ؛ فاقتضى ذلك المنع ولو أدّى ذلك إلى اختلاف منطوق النصّ ظاهرا.

فهذين المثالين وغيرهما[٤] تُبيّن أنّ النّصوص الشّرعية المبنيّة على مصالح مُتغيّرة؛ ينبغي النّظر إليها نظرة مقاصديّة؛ فإذا استلزم مناطٌ خاصٌّ عدم تحقيق المقصد الشّرعي من الحكم العام وجب الانتقال إلى حكم آخر ينسجم مع المناط الجديد ويُحقّق المقصد الشرعي؛ كما مرّ في هذه الأمثلة.

الفرع الثاني: الأحكام المبنية على أعراف مُتبدّلة

كثير من الأحكام في الشريعة الإسلاميّة كان المُستند فيها العُرف؛ لذلك كان من يُسرها أن جعلتها مُتغيّرة بتغيّر الأعراف نظرا لظروف الزّمان والمكان؛ فلم تجعلها ثابتة إلى يوم الدّين؛ لما سينتج عنها من حرج ومشقّة على الأجيال اللاّحقة الّتي تتغيّر أعرافها بمرور الأزمان وتغيّر الأحوال.

والعُرف المُعتبر في هذا النّوع من الأحكام؛ اشترط فيه العلماء شروطا هي كالآتي:

---

[١] عمارة، **معالم المنهج الإسلامي**، ص ١١٠.

[٢] تعني: المخادعة؛ وهي المُخادعة بالقول اللّطيف. انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، ج٤، ١٦٥، ١٦٦.

[٣] الطّبري، محمّد بن جرير أبو جعفر (٢٢٤هـ- ٣١٠مـ)، **تاريخ الطّبري**، (ط١)، (٥م)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٧هـ، ج٢، ص ٤٣٧.

[٤] ومن الأمثلة كذلك: إخراج القيمة في زكاة الفطر، إبطال سهم المؤلّفة قلوبهم في عهد عمر ﷺ، قتل الجماعة بالواحد، التقاط ضوال الإبل في عهدي عثمان وعلي –رضي الله عنهما-، تضمين الصنّاع في عهد عليّ ﷺ . انظر زيدان، عبد الكريم (١٤٢٠هـ/١٩٩٩مـ). **المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية**، (ط١٦)، بيروت: مؤسسة الرّسالة، ص ١٠٤، و مدكور، **مناهج الاجتهاد**، ص ٥٥٣، و تستشيجفسكا، بوجينا غيانة، (١٤٠٠هـ/١٩٨٠مـ). **تاريخ التشريع الإسلامي**، (ط١)، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ص ٥٤.

أن يكون مُطّردا في جميع معاملات النّاس سواء كان عرفا قوليّا أو فعليّا.

أن يكون العُرف المراد تحكيمه ناشئا عند القيام بالتّصرّفات؛ لذلك لم يعتبر العلمـــاء العـــرف الطّارئ؛ كما لو كان من عادة أهل بلد في عقد الزّواج تقسيم المهر إلى معجّل ومؤجّل؛ فوقع العقد إبّان هذا العرف؛ ثمّ تغيّر هذا العرف فأصبح يُقدّم في الزّواج المهر كلّه؛ فإنّ العُرف الّذي يُحكّم في هذا العقد هو العرف الأوّل؛ فلا عبرة للعُرف الطّارئ.

أن لا يُعارض اتّفاقا قد حصل بين المُتعاقدين؛ فإن اتّفق الزّوجان علـــى أن يُقـــسّما المهـــر، والعُرف الجاري يحكم بتقديم المهر كلّه؛ ففي هذه الحالة لا عبرة للعُرف وإنّما للاتفاق.

أن لا يكون العُرف مُـــعارضا لأدلّة الشّرع القطعيّة أو قـــاعدة من قواعده؛ فإن كان كذلك؛ فلا عبرة لهذا العرف لأنّه يُؤدّي إلى هدم أصول الشّريعة الثّابتة الّتي لا تتغيّر مهما اختلفت التّقاليد والأعراف.

أمّا إذا كان العُرف لا يُخالف دليلا قطعيّا أو قاعدة عامّة من قواعده؛ فهو مُعتبر شرعا؛ لذلك فإذا تغيّر ذلك العرف الّذي استند عليه الحكم؛ استلزم العرف الجديد حكما جديدا تبعا لذلك[١].

والعُلماء قد صرّحوا صراحة بتغيّر الأحكام تبعا لتغيّر الأعراف المستندة عليها؛ ومن هؤلاء مـــا قاله **القرافيّ**: (...لأنّ الأحكام المُترتّبة على العوائد تدور معها كيفما دارت، وتبطـــل معهـــا إذا بطلت، كالنّقود في المعاملات والعيوب في الأعواض في البياعات ونحو ذلك، فلو تغيّرت العادة في النّقد والسّكّة إلى سكّة أخرى، لحُمِل الثّمن في البيع على السّكّة الّتي تجدّدت العادة بها دون مـــا قبلها...وبهذا القانون تُعتبر جميع الأحكام المُترتّبة على العوائد؛ وهذا تحقيقٌ مُجمعٌ عليه بين العلماء لا خلاف فيه؛ بل الخلاف في تحقيقه هل وُجد أم لا؟...فمهما تجدّد في العرف اِعتـــبرْه، ومهمـــا سقَطَ أسقطْه، ولا تجمد على المسطور في الكتب طول عمرك...فهذا هو الحقّ الواضح والجمـــود على المنقولات أبدا ضلالٌ في الدّين وجهلٌ بمقاصد علماء المسلمين والسّلف الماضين)[٢].

ومن الأمثلة على ذلك ما يلي: إسقاط شهادة من يمشي في الطّريق مكشوف الرّأس أو يأكل في الشّارع أو حليق اللّحية ونحو ذلك، فمثل هذه الأحكام لا يُمكن أن نتمسّك بها اليوم لأنّ المُستند فيه العُرف؛ فلـــمّا تبدّل اليوم وأصبحت هذه التّصرّفات مما تعمّ به البلوى؛ استلزم ذلـــك حكما

---

[١] انظر شعبان، زكيّ الدّين، (د.ت). **أصول الفقه الإسلامي**، (د.ط)، دار نافع للطّباعة، ص ١٥٦- ١٦٠.

[٢] **كتاب الفروق أنوار البروق في أنوار الفروق**، (ط١)، (٤م)، (تحقيق: محمّد أحمد سرّاج وعلي جمعـــة محمّـــد)، دار الـــسّلام، القاهرة، ١٤٢١هـــ/٢٠٠١مـــ، الفرق الثامن والعشرون، ج١، ص ٣١٤.

جديدا هو قبول شهادة هؤلاء؛ كما ذهب إلى ذلك القرضاوي[١].

إنّ تغيير الأحكام بناء على تغيّر الأعراف لا يُعدّ نسخا للشّريعة؛ لأنّ تغيّر الحكم كان بناءً على تغيّر محلّ التّطبيق؛ الّذي استلزم حكما جديدا يتوافق مع الأعراف الجديدة[٢].

والتّراث الفقهي الإسلامي؛ خاصّة باب المعاملات والأحوال الشّخصية منه؛ مُعظم الأحكام الّتي اجتهد فيها العُلماء كان مُستندها العُرف الّذي كان سائدا زمن المُجتهد الّذي اجتهد في المسألة.

الفرع الثالث: خطورة هذا النّوع من الأحكام يوجب الاجتهاد فيها جماعيّا

إنّ الخطر الّذي يُمكن أن ينتج عن الاجتهاد الفردي في الأحكام المُتغيّرة؛ يوجب على المُجتهدين الاجتهاد فيها جماعيّا؛ ببيان الأحكام الّتي تنتمي إلى هذا النّوع من غيره؛ وتمييزها عن غيرها ودراستها وتصنيفها؛ والاجتهاد فيها وفق المصلحة الشّرعيّة أو الأعراف السّائدة اليوم؛ وهذا ما فعله المُتقدّمون في هذا النّوع من الأحكام ويدعون إليه؛ وقد علمت هذا من نصّ القرافيّ السّابق؛ فتأمّله.

ولذلك فالاجتهاد في هذه الدّائرة من الأحكام؛ ينبغي أن يكون اجتهادا جماعيّا تفاديا لكلّ خطأ أو زلّةٍ يُمكن أن يقع فيها المُجتهد مُنفردا، فهذا الموضوع مزلقٌ خطير تزلّ فيه أقدام وتضلّ فيه أفهام.

وفيه حصانة للأحكام الثّابتة من التّغيير، خشية تأثّر المُجتهد فيها مُنفردا بالنّزعات الضّيّقة أو السّاعية إلى تعطيل أحكام الشّريعة بذريعة أنّها تغيّرت لتغيّر أساسها؛ وهي ليست كذلك[٣].

ولاجتناب هذه الآثار السّلبية الّتي يُمكن أن يؤول إليها التّعامل الفردي مع هذا النّوع من الأحكام؛ كان الاجتهاد الجماعيّ أوْلى وأحسن وأفضل وسيلة للحدّ منها؛ فالجماعة أكثر دقّة من الفرد، وأكثر قُربا إلى الصّواب، وأقلّ احتمالا في الخطأ.

وبعد هذا يتبيّن أنّ الاجتهاد الجماعيّ تتركّز مُهمّته في جهتين؛ تحديد النّصوص الثّابتة والمُتغيّرة من جهة، وتحديد المصلحة الشّرعية أو العُرف اللّذان يُمكن أن يكونا سببا في تغيير الحُكم من جهة أخرى.

والمُتأمّل في مثل أحكام هذه النّصوص يهتدي إلى القول بأنّه لم يحصل تغييرٌ في أحكام

---

(١) **شريعة الإسلام صالحة للتطبيق في كلّ زمان ومكان**، ص ١٢٨.

(٢) الشرفي، **الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي**، ص ١٢٣.

(٣) **المصدر نفسه**، ص ١٢٤.

النّصوص وإنّما تغييرٌ في مناط الحكم أدّى إلى تغيير حُكمه.

يقــول **علي الخفيف:** (الواقع أنّ مثل هذا لا يُعدّ تغييرا ولا تبديلا إذا ما رُوعي في كلّ حادثة ظروفها ومُلابساتها وما لتلك الظروف والمُلابسات من صلة بالحكم الّذي جُعل لها، إذ الواقع أنّ الفقيه أو المُجتهد إذا ما عرضت عليه مسألة من المسائل راعى ظروفها ومُلابساتها والوسط الّذي حدثت فيه ثمّ استنبط لها الحكم المُتّفق مع كلّ هذا؛ فإذا تغيّر الوسط وتبدّل العرف الّذي حدثت فيه الواقعة تغيّرت بذلك المسألة، وتبدّل وجهها، وكانت مــسألة أخــرى اقتــضت حكمــا آخر لها)[١].

إنّ المصلحة الّتي تستند إليها هذه النّصوص؛ ليست مصلحة كما يعتقد البعض نابعة من ذات المُجتهد أو هواه؛ وإنّما انطلاقا من تحديد المقصد الشّرعي من هذه الأحكام وتعاملا مــع الواقع الّذي يتغيّر باستمرار؛ باستعمال آليات وقواعد تقيه من الوُقوع في الزّلل والخطأ والمُؤثّرات الذاتية.

ولمزيد من الحصانة في الوُقوع في هذا المحذور؛ كان الاجتهاد الجماعيّ الطّريقــة الوحيــدة في ذلك؛ لما يحمله من جُهد جماعيّ تتلاقح فيه الأفكار والآراء؛ وضمانة للنّصوص الــشّرعية مــن التّلاعب والهوى؛ بناء على أسس علميّة منهجيّة متينة.

فالاجتهاد الجماعيّ في مثل هذه المسائل تدعو إليه ابتداءً طبيعتها المُتغيّرة حسب الزّمان والمكان والأوضاع الاجتماعيّة والسّياسيّة السّائدة في المُجتمعات؛ فلا يُمكن بأيّ حالٍ من الأحــوال أن تحكم المُجتمعات المُعاصرة اجتهاداتٌ قديمة كانت حُلولا لواقع زمنيّ ومكانيّ مُعيّن[٢].

وما فعله الشّافعيّ –رحمه الله- عند رحيله إلى مصر (المذهب الجديــد)؛ وإصــدار فتــاوى مُختلفة لفتاواه عندما كان في العراق (المذهب القديم)؛ كان مُراعاة للواقع المُتغيّر في كــلٍّ مــن العراق ومصر.

نأتي بعد ذلك إلى الحديث عن المجال الرّابع من مجالات الاجتهاد الجماعي في عصرنا في المطلب الرّابع؛ وهو الاجتهاد الجماعي في المسائل المُستجدّة.

---

[١] نقلا عن القرضاوي، **شريعة الإسلام صالحة للتطبيق في كلّ زمان ومكان**، ص ١٣٣.

[٢] عمر القاضي، (١٤١٤هـ/١٩٩٣م). **إحياء الاجتهاد في الثقافة الإسلاميّة**، (د.ط)، القاهرة: دار النّهضة العربيّة، ص ٩٠.

المطلب الرّابع: الاجتهاد الجماعي في المسائل المُستجدّة

الفرع الأوّل: مفهوم المُستجدّات

أوّلا: في اللّغة

الجِدَّة في اللّغة تُطلق على معنيين: البِلى والجديد، وهو خلاف القديم، ولاشكّ أنّ المُستجدّات تنتمي إلى المعنى الثّاني؛ فالجِدَّة مصدر الجديد وأجدّ ثوبا واستجدّه؛ وثيابٌ جُدُدٌ مثل سريرٌ وسُرُرٌ. وتجدّد الشّيء صار جديدا؛ وأجدّه وجدّده واستجدّه؛ أي صيّره جديدا[١].

ولذلك أطلق العُلماء على كلّ مسألة ليس للمُتقدّمين فيها حكم شرعيّ مسألةٌ مُستجدّةٌ؛ نظرا إلى هذا المعنى –الجِدةُ- فيها؛ كما سيأتي في المعنى الاصطلاحي.

ثانيا: في الاصطلاح:

يُقصد بالمُستجدّات في الاصطلاح (كلّ حادثة أو واقعة جديدة ليس للعُلماء المُتقدّمين فيها حكم شرعيّ).

يُستفاد هذا من إطلاق الباحثين مُصطلح المُستجدّات على بعض المسائل الفقهيّة وفق ما يلي:

المسائل الفقهية المعاصرة الّتي ليس للمتقدّمين فيها حكم ظاهر مُفصّل في المراجع الفقهية القديمة[٢].

المسائل الّتي لم يُنقل فيها قول لمتبوع[٣].

المسائل الّتي تغيّر حكمها بفعل الزّمان والمكان[٤].

إنّ المقصود بالمسائل المُستجدّة لم يكن غائبا عن المُتقدّمين؛ بدليل استعمال ألفاظ مُقاربة لمعنى المُستجدّات؛ فإذا كان المعنى واحدا فلا مُشاحة في الاصطلاح.

ومن بين المُصطلحات المُستعملة لدى المُتقدّمين للتّعبير عن المُستجدّات؛ النّوازل، الحوادث، الواقعات، الأقضية والأحكام، الفتاوى، الأسئلة والسّؤالات والمسائل[٥]؛ المُنتشرة في كتب الأقضية والفتاوى خاصّة؛ لأنّ هذا النّوع من الكُتب يظهر من خلالها تعامل الفقهاء مع المسائل الّتي تطرأ

---

(١) ابن منظور، **لسان العرب**، ج٢، ص ٢٠١، ٢٠٢، الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، ص ٢٥٥، ٢٥٦، إبراهيم أنيس وآخرون، **المعجم الوسيط**، ج١، ص ١٠٩، المقرّي، **المصباح المنير**، ج١، ص ١٢٦.

(٢) **الموسوعة الفقهية**، ج١، ص ٦٦.

(٣) **المصدر نفسه**، ج٣٣، ص ٣٣٢.

(٤) ذهب إلى ذلك قلعة جي (١٤١٤هـ/١٩٩٢مـ)، منهج معالجة قضايا في ضوء الفقه الإسلامي، مجلّة كليّة الدّراسات الإسلامية والعربية، (٤)، ص٦٠. نقلا من الصدّيقي، طاهر يوسف صدّيق، (١٤٢٥هـ/٢٠٠٥مـ). **فقه المُستجدّات في باب العبادات**، (ط١)، عمّان: دار النّفائس، ص ٣٢.

(٥) انظر تفصيل القول في هذه المُصطلحات: **المصدر نفسه**، ص ٣٢ - ٤٠.

عليهم في الواقع؛ باعتبارها مسائل مُستجدّةً في عصورهم.

أمّا في العصر الحاضر فيُطلقون عليها القضايا العصرية أو المُعاصرة، القضايا المُستجدّة، الفتاوى العصرية أو المعاصرة، النظريات أو الظّواهر[١].

الفرع الثاني: ضرورة الاجتهاد الجماعي في المُستجدّات

إنّ الشّريعة الإسلامية صالحة لكلّ زمان ومكان، وفي صلاحيّتها سرّ وحكمة عظيمة تظهر من خلال صلاحية مصادرها لأنْ تتكيّف مع مُختلف المُستجدّات، فهي صالحة منذ أن نزلت كلمة (اقرأ) على المُصطفى ﷺ إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

وتظهر هذه الحكمة من خلال ليونة مصادرها المُختلفة الّتي تتماشى مع سائر الأحداث ومُختلف المسائل، من قياسٍ واستصلاحٍ واستصحابٍ وسدٍّ للذّرائع وغيرها.

ومن حكمتها كذلك أن شمل مصدرها القُرآنيّ على كلّ موجود في الدّنيا، مصداقا لقوله تعالى: **﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾**[٢]، واكتمال هذا الدّين على أيدي المُصطفى ﷺ، مصداقا لقوله تعالى: **﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِيناً﴾**[٣].

إنّ الشّريعة الإسلامية قد اكتملت من حيث بيان المبادئ العامّة والأحكام الكليّة الّتي تصلح لكلّ زمان ومكان، ولا تتغيّر أو تتبدّل بتغيّر الظّروف والملابسات والأزمان.

أمّا الجُزئيّات الّتي تتغيّر بتغيّر الظّروف والأحوال والعوائد والمصالح الشّرعية، فمن الحكمة أن ترك الشّارع الحكيم بيان حُكمها لأهل الاستنباط والاجتهاد على ضوء الكليّات، أخذا بالمنهج الّذي ارتضاه أهل العلم طريقا للاجتهاد والاستنباط.

وما يُتوصّل إليه من أحكامٍ عن طريق الاجتهاد لا ينف وصف هذه الأحكام بالشّرعيّة؛ لأنّ الاجتهاد أساسا كان انطلاقا من قوله تعالى: **﴿فَاسْأَلوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾**[٤]، وقوله تعالى: **﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾**[٥]، والاجتهاد يُمارسه أهل الذّكر، أمّا الردّ إلى كتاب الله ورسوله لا يكون إلاّ عن طريق الاجتهاد.

إضافة إلى ذلك، فإنّ المنهج الّذي رسمه العلماء للاجتهاد؛ استمدّ مشروعيّته من نصوص

---

[١] الصدّيقي، **فقه المُستجدّات في باب العبادات**، ص ٤١.

[٢] الأنعام، الآية٣٨.

[٣] المائدة، الآية٠٣.

[٤] النحل، الآية٤٣.

[٥] النساء، الآية٥٩.

الكتاب والسنّة وكيفية تعامل الرّسول ﷺ وصحابته ﷺ معها -نصوص الكتاب والسنّة-.

ولذلك فكثير من المُستجدّات الّتي طرأت وتطرأ على حياتنا المُعاصرة -لا يُنكر أحد وُجودها-[١] أحسن منهج للتّعامل معها، هو فهم جزئّياتها في إطار الكليّات الّتي جاءت بها الشّريعة الإسلامية.

ونوع الاجتهاد المطلوب في المُستجدّات؛ هو الاجتهاد الجماعيّ طلبا للصّواب والسّلامة، مُراعاة لتعقّد مُكوّناتها ومُلابساتها وتعلّقها بعلومٍ ومعارفَ مُختلفة.

إنّ الاجتهاد في مثل هذه المسائل يحتاج إلى علم موسوعيّ، لا يُمكن أن يكون متكاملا ناضجا مُستوعبا كلّ جوانب القضيّة المُجتهد فيها؛ إلاّ بتعاون علماء الشّريعة بالمُتخصّصين في مثل تلك القضيّة[٢].

وهذا الاجتهاد الجماعيّ أحسن وسيلة للاجتهاد في مثل هذه المسائل، لما سينتج عنه من تيسيرٍ وتسهيلٍ للمُسلمين في تعاملهم مع المُعاملات الحديثة الّتي لم يتكلّم عنها الفقهاء السّابقون؛ لأنّها أمور مُستجدّة.

يقول **محمود طنطاوي**: (وهذا منهج سليم ينبغي على العلماء أن يسيروا عليه في كلّ أمر جديد يحتاج إلى حُكم شرعيّ مُناسب له، يتفق مع شريعة الإسلام، وروح هذه الشّريعة الخالدة)[٣].

إنّ المُستجدّات في عصرنا الحاضر عديدة بتعدّد التّخصّصات العلمية الموجودة فيه، فمنها المستجدّات الاقتصادية والطبيّة والاجتماعية والسّياسية، وغيرها.

فمن المُستجدّات الاقتصادية -مثلا- ظهور البورصات وما يحدث فيها من أعمالٍ وتصرّفاتٍ، وظهور شركاتٍ حديثة كالمساهمة والتّوصية والتّأمين بمُختلف أنواعه.

ومن الطبيّة –مثلا- أطفال الأنابيب، وبنوك الحليب، وزرع الأعضاء، والتلقيح الاصطناعيّ والاستنساخ وغيرها.

ومن الاجتماعية –مثلا- علاقة الزّكاة بالضّرائب والرّسوم الّتي تفرضها الدّولة على الأفراد، وحقوق المرأة في العصر الحاضر من التّعليم والعمل وغيرها.

---

[١] عبد الرّحمن زايدي، **الاجتهاد بتحقيق المناط وسُلطانه**، ص ١٤٨.

[٢] الشّرفي، **الاجتهاد الجماعي في التّشريع الإسلامي**، ص ١٠٩.

[٣] (١٩٩٦م). حجية الاجتهاد الجماعي، **الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي**، جامعة الإمارات، كليّة الشّريعة والقانون، العين، الإمارات، في الفترة ١١-١٣شعبان١٤١٧هـ/٢١-٢٣ديسمبر١٩٩٦م، ج٢، ص ٩٣٥، ٩٣٦.

ومن السّياسية –مثلا- عولمة الحكم والنّظم السّياسية، والشّرعية الدّولية، وحقـوق الإنـسان وغيرها.

فهذه أمثلة من مُستجدّات العصر الحاضر، على الاجتهاد الجماعي اقتحامها وبيـان الحكـم الشّرعي اتّجاهها خدمة لأفراد المُسلمين الّذين هم بأمسّ الحاجة إلى معرفة مُراد الله فيهـا بُغيـة الإقدام أو الإحجام عنها، نظرا للمصلحة الّتي تُقدّمها مثل هذه المُستجدّات لهم[١].

يقول **عبد المجيد الشّرفي**: (وهكذا نجد أنّ ميادين الاجتهاد الجماعي في المُستجدّات مُتعـدّدة تتّسع لتشمل الكثير من القضايا الاقتصادية والطبيّة والعلمية والأخلاقية والمدنية والحربية والسّياسيّة وكلّ ما له صلة بالحياة اليومية...هذه الأمور منفردة ومُجتمعة، مُبسّطة ومُعقّدة، متشابهة ومُتباينة، تتمثّل فيها حياة المُسلم العملية اليومية، ولابدّ للبحث فيها ودراستها دراسة علمية مفيـدة، مـن تصويرٍ صحيحٍ، واستيفاءٍ كاملٍ لكافّةِ جوانبها الواقعيّة والعلميّة أوّلا، ثمّ الشّرعيّة ثانيا، ولن يـتمّ ذلك على الوجه الأكمل إلاّ عبر الاجتهاد الجماعيّ)[٢].

نأتي بعد ذلك إلى الحديث عن المجال الخامس من مجالات الاجتهاد الجمـاعي في عـصرنا في المطلب الخامس؛ وهو الاجتهاد الجماعي في المسائل الطّارئة.

---

(١) بوطالب، عبد الهادي، (٢٠٠٣م). **من قضايا الإسلام المُعاصر**، (ط١)، الدّار البيضاء: دار الثقافة، ص ١٤٥.

(٢) **الاجتهاد الجماعي في التّشريع الإسلامي**، ص ١١٠.

المطلب الخامس: الاجتهاد الجماعي في المسائل الطّارئة

الفرع الأوّل: مفهوم الطّوارئ

أوّلا: لغة

الطّارئ في اللّغة من مُشتقّات الفعل طرأ، يطرأ، طرْءا وطرواء؛ بمعنى أتاهم من مكان أو طلع عليهم من بلد آخر أو خرج عليهم من مكان بعيد فجأة، أو أتاهم من غير أن يعلموا أو خرج عليهم من فجوة، والطّارئ الغريب، وفي غير العاقل (الطّوارئ)، والطّارئة مُؤنّث الطّارئ، وهو الدّاهية الّتي لا تُعرف من أين أتت، جمعه (طوارئ)[١].

وفي الحديث ﴿ طرأ علي حزبي من القرآن ﴾[٢]؛ أي ورد وأقبل.

يُقال طرأ ويطرأُ؛ إذا جاءه مُفاجأة كأنّه فجِئَهُ الوقت الّذي كان يُؤدّي فيه ورده من القُرآن[٣].

يتبيّن ممّا سبق أنّ مفهوم (الطّوارئ)؛ كلّ ما حدث فجأة؛ ولهذا أدخل الفقهاء في نظرية الظروف الطّارئة كلّ ما يحدث فجأة من آفة سماوية أو جائحة أو نازلة؛ تُخلّ التزام المُتعاقدين بالعقد.

ثانيا: اصطلاحا

لمعرفة مدلول الطّوارئ اصطلاحا؛ نرى كيف عرّف الفقهاء ورجال القانون الظّرف الطّارئ عندهم؛ لنخرج بتصوّر عن المفهوم الّذي نُريده في هذه الدّراسة (الاجتهاد الجماعي).

تناول الفقهاء الحديث عن الظّروف الطّارئة في ثنايا الحديث عن مُختلف العقود الّتي تُنظّم التّعاملات بين الأفراد؛ الّتي قد تظهر ظروف طارئة؛ يضطرّ فيها المُتعاقدان إلى عدم الالتزام بالالتزامات الّتي يُرتّبها العقد عليهما؛ ولهذه الحالة الّتي يقع فيها المُتعاقدان؛ عمد الفقهاء إلى بيان كلّ الأحكام الخاصّة بهما في الحالات الطّارئة؛ اصطلحوا عليها نظرية الظّروف الطّارئة.

---

[١] إبراهيم أنيس وآخرون، **المعجم الوسيط**، ج٢، ص٥٥٨، ٥٥٩، الفيزآبادي، **القاموس المحيط**، ص ١٠٥٣.

[٢] أخرجه ابن ماجه في **سننه**؛ وهو جزء من حديث طويل؛ كتاب الصلاة، باب في كم يُستحب يُختم القرآن، رقم الحديث (١٣٤٥)، ج١، ٤٢٧، والطبراني في **المعجم الكبير**، مسند أوس بن حذيفة، باب في فضل قراءة القرآن، رقم الحديث (٥٩٩)، ج١، ص٢٢٠، وفي مسند عمرو بن منسوب، رقم الحديث (٨٧)، ج١٧، ص٤١، وقال: (هكذا رواه الوليد بن مسلم عن عبد الله بن عبد الرحمن الطائفي عن عثمان بن عمرو بن أوس عن أبيه وخالفه وكيع وقران بن تمام وغيرهما فرووه عن عبد الله بن عبد الرحمن عن عثمان بن عبد الله بن أوس عن جده أوس بن حذيفة)، والهيثمي في **مجمع الزّوائد**، كتاب الصلاة، باب كم يُقرأ في الليل، ج٢، ٢٦٩، وقال بعد أن أورد ما قاله الطبراني: (وعثمان بن عمرو لم أجد من ترجمه)، وأبو داود في **سننه** بلفظ (طرأ عليّ جزئي من القرآن)، كتاب الصلاة، باب تحزيب القرآن، رقم الحديث (١٣٩٣)، ج٢، ص٥٥، وأورده الألباني في **ضعيف الجامع**، فقال: (ضعيف)، رقم الحديث (٢٠٧١)، ج٢، ص ٢١٥.

[٣] ابن منظور، **لسان العرب**، ج٨، ص١٣٥.

أمّا رجال القانون فقد تحدّثوا عن الظّرف الطّارئ في بيان الأحكام القانونية الّتي تستند إليها الدّولة في التّعامل مع الحالات الطّارئة الّتي يُمكن أن تقع فيها الدّولة.

وسنبيّن المقصود بالظروف الطّارئة عند الفقهاء ورجال القانون وفق ما يلي:

١ - في الفقه الإسلامي: هي الآفة السّماويّة أو الجائحة أو النّازلة وكلّ عذر في بقائه ضرر على أحد المُتعاقدين كمرض مانع أو خوف مانع[١].

٢ - عند رجال القانون: هي الظّروف الاستثنائية الّتي تُحتّم قيام السّلطة الإدارية بالخروج على حكم الدّستور أو حكم القانون؛ وذلك عن طريق ممارسة بعض الإجراءات الخطيرة الماسّة بالحريّات والحقوق العامّة[٢].

فالجامع بين رجال الفقه والقانون في مفهوم الحالة الطّارئة؛ هي الفُجاءة الّتي تطرأ على الحالة العادية؛ فتُحدث خللا في التصرّف أو النّظام.

وبناء على ذلك نقصد بالمسائل الطّارئة في هذه الدّراسة: **(كلّ حادثة نزلت فجأة؛ على أهل مُجتمع أو بلد أو الأمّة كلّها؛ فأخلّت نظام الحياة فيه وجعلته مضطربا).**

وعلى هذا المفهوم قد يظهر تداخلٌ بين مفهوم المُستجدّات والطّوارئ؛ لذلك نُبيّن الفرق بينهما فيما يأتي.

ثالثا: الفرق بين المسائل الطّارئة والمُستجدّة

بعد معرفة مدلول الطّوارئ والمُستجدّات يظهر الفرق بينهما من جهة زمن نزولها وفاعلها؛ فالمُستجدّات هي حوادثُ ووقائعُ معلومةٌ ومعروفةٌ في الزّمن الّذي استجدّت فيه؛ يتوقّع الإنسان حدوثها مُسْبقا؛ نتيجة دراسةِ الظّروف والأحوال الّتي استجدّت فيه النّازلة؛ وله دور في حدوثها في الواقع؛ بينما الطّوارئ هي الحوادث والوقائع النّازلة فجأة؛ لا يُمكن معرفتها مُسبقا ولا يُمكن أن يتوقّع الإنسان حدوثها أو التّنبُّؤ بها.

ويُمكن أن نُمثّل للظّرف الطّارئ بما حصل في عهد عمر بن الخطّاب ﷺ عندما قصد الشّام غازيا في السّنة السّابعة عشر للهجرة؛ فلمّا وصل منطقة سرغٍ؛ جاءه الخبر فجأة بإصابة أهلها بمرضٍ عُرف باسم (مرض عمواس).

---

[١] النعيمي، فاضل شاكر، (١٩٦٩مـ). **نظرية الظروف الطارئة بين الشريعة والقانون**، (د.ط)، بغداد: مطبعة دار الجاحظ بمساعدة جامعة بغداد، ص ٢٢.

[٢] هرجة، مصطفى مهدي، (١٩٨٩مـ). **التعليق على قانون الطّوارئ في ضوء الفقه والقضاء**، (د.ط)، القاهرة: دار الثقافة، ص ١٠.

فهذه الحادثة تُعتبر حدثا طارئا؛ لم يكن لدى عمر ﷺ ومن معه عِلمٌ بها، إذْ نزل عليهم الخبر فجأة؛ فلم يكن من عمر ﷺ إلاّ أن يستشير الصّحابة ﷺ في مواصلة المسير أو الرّجوع إلى المدينة؛ فانتهوا إلى الرّجوع؛ وعاتبه على ذلك أبو عبيدة ﷺ؛ وقال عمر ﷺ قولته المشهورة: (نعمْ فرارا من قدر الله إلى قدر الله)[١].

أمّا التّلقيح الاصطناعي -مثلا- فهي مسألة مُستجدّة وليس حدثا طارئا؛ لأنّ الإقبال عليه يكون عن طواعية؛ و لم يحدث فجأة؛ فللإنسان دور كبير في حدوثه.

الفرع الثاني: ضرورة الاجتهاد الجماعي في المسائل الطّارئة

تُعتبر المسائل الطّارئة من المسائل الّتي ينبغي أن يتصدّى لها الاجتهاد الجماعي؛ خاصّة إذا كانت لها مُؤثّرات على جميع أفراد المُجتمع أو الأمّة.

ولنا في رسول الله ﷺ الأسوة الحسنة في ذلك؛ وقد مرّ معنا ذلك عند الحديث عن الاجتهاد الجماعيّ في عصر صدر الإسلام؛ إذ كثيرا ما تطرأ عليه أمور لم يكن يتوقّعها؛ فيعقد لها مُباشرة مجلسا شوريّا يجمع فيه الحكماء والعُقلاء من الصّحابة ﷺ للتشّاور في مُواجهتها؛ مثلما حدث في غزوة بدر وأحد[٢].

وقد أشار إلى ذلك من العلماء **ابن عاشور** بقوله: (والتقصير في إيجاد الاجتهاد يظهر أثره في الأحوال الّتي ظهرت متغيّرة... والأحوال الّتي **طرأت** و لم يكن نظيرها معروفا في تلك العصور...)[٣].

ويُعدّ من الطّوارئ في عصرنا كلّ ما يُخلّ بنظام الحياة العادية؛ سواء كان أمرا داخليّا أو خارجيّا.

فالدّاخليّ كحدوث نزاعاتٍ عرقيةٍ أو طائفيّةٍ أو حزبيةٍ في البلد أو المُجتمع الواحد، أو حدوث أمراض فتّاكّة فجأة، وغير ذلك.

أمّا الخارجيّ كتعرّض الأمّة من حين لآخر لتهديداتٍ أو عدوانٍ يُهدّد أمنها وسيادتها.

فالاجتهاد الجماعيّ الّذي يتعاون فيه العُلماء والمُختصّين كفيل بأن يتصدّى لمثل هذه الظّروف الطّارئة الّتي تمرّ بها المُجتمعات من حين لآخر.

وله -الاجتهاد الجماعي- في مثل هذه المسائل؛ من القوّة ما يُحدّ الحاكم الفاسد من التّبعية

---

[١] انظر تفاصيل الحادثة: الطّبري، **تاريخه**، ج٢، ٤٨٦.

[٢] انظر ص ٩١- ٩٣ من هذه الرّسالة.

[٣] **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص ٤٠٨.

المُطلقة للغرب وتنفيذ مُخطّطاتهم؛ خاصّة في زمنٍ لم يعد للعُلماء فيه كلمةٌ تُسمع أو رأي يُنظر إليه.

نهتدي إلى القول كخُلاصةٍ لما سبقَ بعد الّذي ذكرناه؛ أنّ للاجتهاد الجماعيّ دور عظيم في المُحافظة على نظام حياة الأمّة والمُجتمعات وفق منظور شرعيّ؛ فإن اتّخذَ منهجا في مُعالجة قضايا الأمّة والتّحدّيات الّتي تُواجهها في مُختلف المجالات؛ كان السّبيلُ إلى الرّقي والتقدّم الحضاري المنشود للأمّة.

كيف لا وأنت ترى أنّ المجالات الّتي يُمكن أن يلجها الاجتهاد الجماعيّ؛ تجمع بين كيفية تنظيم حياة الأفراد في الواقع تحقيقا لمصلحتهم؛ انطلاقا من حسن تنزيل الحكم الشرعيّ في الواقع؛ جمعا بين المقاصد وفقه الواقع واعتبار المآل، وُصولا إلى قُدرته على مُعالجة جميع المسائل؛ سواء كانت قديمة فيتناولها بالمُراجعة أو التّرجيح وفق مُقتضيات العصر؛ أو جديدة فيتناولها باجتهاد جديد؛ وذلك في المسائل المُتغيّرة أو المُستجدّة أو الطّارئة.

فالاجتهاد الجماعيّ –إذن- يُعتبر الوسيلة الحقيقيّة في التصدّي لمُختلف القضايا والمسائل؛ وهو ما ينبغي أن يتوجّه إليه علماء الأمّة في الاجتهاد؛ مع توسيع المسائل الّتي يجتهدون فيها دون حصرها في المسائل الفقهية المحضة؛ بل كلّ مسائل تخصّصات الحياة.

إضافة إلى التّجديد في الفقه الإسلامي وأصوله الّذي يجب أن يكون عن طريق الاجتهاد الجماعي الّذي يجعل الفقه الإسلامي يُحافظ على أصالته ومُعاصرته للواقع المُعاصر؛ وهو ما سيظهر في المبحث الأخير من هذا الفصل عند الحديث عن الآفاق المُستقبليّة للاجتهاد الجماعي.




المَبحَثُ الثَّالِثُ

الآفاق المُستقبلية للاجتهاد الجماعي

ويحوي مطلبين

المطلب الأوّل: بين الاجتهاد الجماعي والتّجديد

المطلب الثاني: الاجتهاد الجماعي في تخصّصات الحياة




تمهيد

إنّ الاجتهاد الجماعي في العصر الحاضر له آفاق مستقبليّة عديدة؛ تجعله من أهمّ عوامل الرقـــيّ الحضاري للأمّة الإسلاميّة؛ خاصّة إذا التفت إليه علماء الأمّة وأولوا أمرها التفاتة المُصلِح؛ فسخّروا جميع إمكانيّاقم المادّية والفكريّة لذلك.

وعلى ذلك فمن أهمّ القضايا الّتي يجب أن يلتفت إليها الاجتهاد الجماعيّ في عصرنا كآفـــاق مُستقبليّة له؛ قضيّة التّجديد في الفقه الإسلامي وأصوله، ووُلوجه جميع تخصّصات الحياة.

فقضيّة التّجديد في العصر الحاضر الّتي لا مناص منها في فقهنا الإسلامي لا يُمكن أن ينفرد بها مُجتهد واحدٌ؛ نظرا لخطورقما من جهة؛ وعلاقتها الوطيدة بالاجتهاد من جهة أخرى.

لذا كان الأحسن والأسلم للفقه الإسلامي والشّريعة كُلّها التّجديد عن طريق اجتهاد جمـــاعيّ بين علماء الأمّة ومُفكّريها.

أمّا وُلوج الاجتهاد الجماعي جميع تخصّصات الحياة؛ فهذا من شأنه أيضا؛ المساهمة في ازدهـــار الفقه الإسلامي؛ خاصّة فيما يتعلّق بالجانب الجماعي فيه -الفروض الكفائية- الّذي أُهمل حتّـــى غدا وكأنّ الفقه الإسلامي يخصّ علاقة الفرد بربِّه دون سواها.

وفي هاتين النّقطتين بالذّات سيتركّز حديثنا عن الاجتهاد الجماعي كآفاق مُـــستقبليّة لـــه في المطلبين التّاليين:

المطلب الأوّل: بين الاجتهاد الجماعي والتّجديد

المطلب الثاني: الاجتهاد الجماعي في تخصّصات الحياة.

المطلب الأوّل: بين الاجتهاد الجماعي والتّجديد

ظهرت في الآونة الأخيرة دعواتٌ للتّجديد في الفقه وأصوله؛ وقد أشرنا إلى ذلك عند حديثنا عن الاجتهاد الجماعي في الموروث الفقهي القديم؛ وذكرنا الأسباب الّتي أدّت بهم إلى رفع هذه الدّعوة[1]؛ فظهرت بُحوث ودراسات[2] تُبيّن المظاهر الّتي يُمكن أن يحدث فيها التّجديد؛ والعلاقة بين التّجديد والاجتهاد؛ وبيان ضوابط التّجديد حمايةً لأصول الشّريعة من التّحريف والضّياع.

وقد برزت بعض مُحاولات التّجديد في الجانب الفقهي من ناحية الشّكل؛ الّتي لقيت قبولا؛ أمّا التّجديد في المضمون أو في علم الأصول فلا زالت الأوساط العلمية بين القبول والرّفض له.

والدّليل على ذلك تضارب الأفكار والآراء في الموضوع بين داعٍ بالعضّ على الموروث التقليدي بالنّواجذ؛ وداعٍ إلى التّجديد واستنباط مناهج أصولية جديدة في الاجتهاد المُعاصر.

ولذلك سنتطرّق في هذا المطلب إلى بيان مفهوم التّجديد وصلته بالاجتهاد الجماعي وبيان بعض المظاهر الّتي يُمكن أن يتناولها التّجديد؛ وفق العناصر الآتية.

الفرع الأوّل: مفهوم التّجديد في الفقه الإسلامي وأصوله وصلته بالاجتهاد الجماعي

أوّلا: مفهوم التّجديد

١ - في اللّغة

التّجديد من مُشتقّات الفعل (جدَّ)، بمعنى الجديد، ومصدره (الجِدَّةُ).

والشيء جِدَّةً بمعنى حدث بعد أن لم يكنْ وصار جديدا، وأجدَّه وجدَّدَهُ واستجدَّهُ: صيّره جديدا فتجدَّدَ.

وثيابٌ جُدُدٌ مثل سريرٌ وسُرُرٌ؛ وتجدَّدَ الشّيءُ: صار جديدا[3].

فالتّجديد إذن هي كلّ عمليّة لتحويل شيء من صورة سابقة إلى صورة لاحقة بمظهر جديد؛ سواء في الشكل أو المضمون.

٢ - في الاصطلاح

---

[1] انظر الاجتهاد الجماعي في الموروث الفقهي القديم –مراجة وترجيحا- ص ٢٤٨- ٢٥٧ من هذه الرّسالة.

[2] منها **تجديد الفقه الإسلامي** لجمال عطيّة ووهبة الزحيلي، **والفقه الإسلامي في طريق التّجديد** لمحمد سليم العوا، **والفقه الإسلامي بين الأصالة والتّجديد** للقرضاوي، و**مناهج التجديد** لمجموعة من المفكّرين حاورهم عبد الجبار الرّفاعي، **من أجل صحوة راشدة تُجدّد الدّين وتنهض بالدّنيا** للقرضاوي، وغيرها كثير.

[3] ابن منظور، **لسان العرب**، ج٢، ص ٢٠٢، إبراهيم أنيس وآخرون، **المعجم الوسيط**، ج١، ص ١٠٩، الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، ص ٢٥٦.

إنّ الدّارسين للتّجديد في الفكر الإسلامي؛ اختلفت نظرتهم لمفهومه اختلافا بيّنا؛ بين مُوسّع ومُضيّق له؛ حتّى أدّى بعضهم إلى القول بالتّجديد في المصادر الأصليّة للشّريعة الإسلامية؛ واعتبارهما من قبيل التراث؛ يخضعان للتّغيير والاستبدال[١].

ولاشكّ أنّ هذا المُراد جانَبَ الصّواب؛ ما دام يتطاول على الثّوابت الأصلية للدّين؛ فالتّجديد له ضوابطُ ومنهجٌ مُعيّنٌ تخضع له كلّ حركةٍ تسعى إلى التّجديد في الإسلام.

فما دُمنا في هذه الدّراسة نتحدّث عن التّجديد في الفقه الإسلامي وأصوله؛ فإنّنا نقتصر في بيان المراد به فيهما.

إنّ الكلام في التّجديد قد سبق إليه الرّسول ﷺ في الحديث الّذي رواه عنه أبو هريرة رضي الله عنه أنّ رسول الله ﷺ قال: ﴿إنّ الله يبعث لهذه الأمّة على رأس كلّ مئة سنة من يُجدّد لها دينها﴾[٢].

يُعتبر الحديثُ الأصلَ في التّجديد؛ وقد تناوله العلماء بالدّراسة والتّفصيل؛ ببيان المقصود من التّجديد فيه؛ ومن هم المُجدِّدون الّذين شهدهم التاريخ الإسلامي؟ وما هي شروط المُجدّد؟ وعلاقة التّجديد بالاجتهاد الفقهي؟

ومن التّساؤل الأخير؛ حاول البعض تعريف التّجديد في الفقه الإسلامي؛ فعرّفه **القرضاوي** بقوله: (إنّما التّجديد في الحقّ هو تنمية الفقه الإسلامي من داخله، وبأساليبه هو؛ مع الاحتفاظ بخصائصه الأصيلة وبطابعه المُميّز)[٣].

---

[١] قلت في المتن إنّ التّجديد أخذ عدّة مفاهيم لدى المُفكّرين والمُنظّرين في الفكر الإسلامي؛ وقد تطرّق شويش هزاع علي المحاميد إلى هذه الاتّجاهات بالتّفصيل ؛ وقسّمها إلى ثلاثة كالآتي –انظر التّفصيل في رسالته (مسيرة الفقه الإسلامي) ص ١٧-٢٠– :

الاتجاه الأوّل: التّجديد في الدّين: ويقصد به التّجديد في مضامينه؛ وهذا ما أدّى ببعض المُفكّرين إلى اعتبار الدّين نوعا من التراث؛ طبّقوا عليه المناهج المُتّبعة للتّعامل مع التراث؛ منهم حسن حنفي، انظر كتابه: (١٤١٢هـ/١٩٩٢م). **التراث والتجديد**، (ط٤)، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات، ص ١٣-٣٤.

الاتّجاه الثاني: التّجديد في أسلوب عرض الدّين: يقول **محمّد الغزالي:** (أمّا التجديد فهو غسل ثوب اتسخ أو إزالة التراب عن ملامحَ كانت مغطّاة فظهرت ملامحها وبريقها بعد الإزالة)، انظر: حسنة، عمر عبيد، (١٤٢٠هـ/١٩٩٩م). **كيف نتعامل مع القرآن -في مدارسة مع الشيخ محمّد الغزالي-**، (ط٢)، بيروت: المكتب الاسلامي، ص ٨١.

الاتجاه الثالث: التجديد في المسلمين لا في الإسلام: يقول **عمر فروخ:** (الإصلاح والتجديد يتناول ردَّ المسلمين إلى حقيقة الإسلام)، انظر: (**ت**١٤٠١هـ/١٩٨١م). **تجديد في المسلمين لا في الإسلام**، (ط١)، بيروت: دار الكتاب العربي، ص ١٢.

[٢] أخرجه الحاكم في **المُستدرك** ج٤، ص ٥٢٢، وأبو داوود في **سننه**، كتاب المهدي، باب ما يذكر في قرن المائة، رقم الحديث (٤٢٩١)، ج٤، ص ١٠٩، وقال: (رواه عبد الرحمن بن شريح الاسكندراني لم يجز به شراحيل)، وجاء في **المُعجم الأوسط** للطبراني: (ثمّ لا يُروى هذا الحديث عن رسول الله ﷺ إلاّ بهذا الإسناد تفرّد به ابن وهب)، ج٦، ص ٣٢٤، والسّيوطي في **جمع الجوامع**، رقم الحديث (٥٥٤١)، ج٢، ص٢٦٧، وذكره الألباني في صحيح الجامع الصغير؛ وقال: (صحيح)، رقم الحديث (١٨٧٠)، ج٢، ص١٤٣.

[٣] **الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد**، ص ٢٦.

وعرض **طارق البشري** تصوّره بقوله: (وأتصوّر أنّ الحكم على الفقه بالتّجديد؛ لا يتأتّى من قدرته على ملاحقة تلك المظاهر؛ لكن التّجديد يتأتى من قُدرة الفقه على أن يستجيب للتحدّيات الّتي يفرضها الواقع والتّاريخ في زمانٍ ومكانٍ مُعيّنين في الجماعة الإسلامية، وأن تكون هذه الاستجابة بما يحفظ مصالح الإسلام والمسلمين)[١].

من النّقلين السّابقين؛ يتبيّن أنّ التّجديد المنشود في الفقه الإسلامي؛ يجب أن ينطلق من داخله؛ وليس كما يظنّ البعض أنّه:

اقتناء مفاهيمَ أو نظرياتٍ غربيةٍ ثُمّ إسقاطها على الفقه الإسلامي ومُحاولة تكييفه مع هذه النّظريات والمفاهيم؛ ولو أدّى ذلك إلى هدم أصوله وثوابته.

أو هو مُحاولة تكييف الفقه الإسلامي مع الواقع الّذي نعيشه اليوم، الواقع الّذي أنشأه الغرب و لم يصنعه المسلمون بعقيدتهم وشريعتهم وأخلاقهم؛ فهذا ليس من التّجديد في شيء.

فالتّجديد كما يُصوّره **القرضاوي** هو المُحافظة على القديم مع ترميم ما بلى منه وإدخال التحسين عليه؛ لأنّ التجديد يكون لشيء قديم؛ أمّا إظهار شيء جديد فهذا إنشاء وليس تجديدا[٢].

وعلى ذلك فهو يقتضي ثلاثة أمور[٣]:

الاحتفاظ بجوهر البناء القديم والإبقاء على طابعه وخصائصه؛ بل إبرازه والعناية به.

ترميم ما بلى منه، وتقوية ما ضعف من أركانه.

إدخال تحسينات عليه لا تغيّر من صفته ولا تبدّل من طبيعته.

هذا هو المقصود بالتّجديد في الفقه الإسلامي؛ وأيّ مفهوم غير هذا فهو مُحاولة لهدم الشريعة والنّيل منها.

أمّا التّجديد في أصول الفقه فيُقصد به إعادة النّظر في مباحثه الّتي أصبحت لا تستجيب لُمستجدّات الحياة المُعاصرة.

يقول **الترابي** إشارة إلى ذلك: (وفي يومنا هذا أصبحت الحاجة إلى المنهج الأصوليّ الّذي ينبغي أن نُؤسّس عليه النّهضة الإسلامية حاجة مُلحّة لكن تتعقد علينا المسألة بكون علم

---

[١] ملاحظات منهجية حول موضوع التجديد في الفقه الإسلامي، الدريني، محمّد فتحي وآخرون، (١٩٩١مـ). **الاجتهاد والتّجديد في الفكر الإسلامي المعاصر**، (ط١)، مالطا: منشورات مركز دراسات العالم الإسلامي، سلسلة الفكر الإسلامي المعاصر ٢، ص ٤٨.

[٢] **من أجل صحوة راشدة**، ص ٣٤.

[٣] القرضاوي، **الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد**، ص ٢٨.

الأصــــول التقليدي الّـــذي نلتمس فيه الهداية لـــم يعد مناسبا للوفـــاء بحاجتنا المعاصرة حق الوفاء...)[١].

فالتّرابي يدعو إلى التّجديد في علم الأصول بإيجاد منهج آخر؛ يتكيّف مع ما تُفـــرزه الحـــضارة المادّية من قضايا ونوازل؛ لا يُمكن للمنهج التقليدي إيجاد حلول لها لِما تتميّز به مـــن اخـــتلافٍ نوعيٍّ كبير عن المسائل القديمة[٢]؛ ولعلّ البديل لذلك فيما أشار إليه **أحمد الخمليشي** عندما قسّم مفهوم التّجديد عند المُفكّرين إلى نموذجين؛ فقال في الثاني: (فهو الّذي يقصد به عموما؛ التخلّي عن التقليد والتعامل المباشر مع مصدري الشّريعة: الكتاب والسنّة واستيحاء ما بهما من مبـــادئ عامّة ومقاصد لوضع القواعد الّتي تُنظّم المجتمع الإسلامي وتستجيب لحاجيات أفـــراده المُتجـــدّدة)[٣].

فأغلب دعاة التّجديد في علم الأصول تتضمّن دعوتهم اتّخاذ الوحي الإلهي المحور الأســـاس في عملية الاجتهاد؛ انطلاقا من القواعد والمقاصد الّتي تُستنبط منه[٤].

وعلى ذلك فالتّجديد في الفقه الإسلامي وأصوله ينبغي أن ينطلق من الدّاخل؛ يُحـــافظ علـــى الثّوابت ويتعامل مع المُتغيّرات في إطار الثّوابت؛ وهو ما سنشير إليه عند الحديث عـــن مظـــاهر التّجديد.

نأتي بعد هذا إلى مُحاولة بيان العلاقة بين التّجديد والاجتهاد الجماعي في العنصر الموالي.

ثانيا: صلة التجديد في الفقه الإسلامي وأصوله بالاجتهاد الجماعي

إنّ العلاقة بين التّجديد والاجتهاد الجماعي؛ تظهر من خلال ما يلي:

يُعتبر الاجتهادُ تجديدًا في الجانب الفكري؛ فهو فرع من فروعه ولون من ألوانه؛ فبينهما علاقة عموم وخصوص؛ فكلّ اجتهاد تجديد وليس كلّ تجديد اجتهاد[٥].

---

[١] الترابي، حسن، (١٤٢١هـ/٢٠٠٠م). **قضايا التجديد -نحو منهج أصولي-**، (ط١)، بيروت: دار الهادي، ص ١٥٨.

[٢] إنّ الدّواعي الّتي أدّت بدعاة التّجديد إلى القول بالتجديد في علم الأصول؛ تحدّثنا عنها في عنصر الاجتهاد الجماعي في الموروث الفقهي -مراجعة وترجيحا-، انظر ص ٢٤٨- ٢٥٧ من هذه الرسالة.

[٣] (١٩٨٩م). التجديد أم التغلّب على عقبات الطّريق في (مؤسّسة الملك عبد العزيز آل سعود)، **تجديد الفكـــر الإســـلامي**، (ط١)، مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود المركز الثقافي العربي، ص ٩١.

[٤] انظر: حوارات الرّفاعي مع مجموعة مـــن المُفكّـــرين المعاصـــرين، **منـــاهج التّجديـــد**، وأبـــو ســـليمان، عبـــد الحميـــد أحمـــد، (١٤١٤هـ/١٩٩٤م). **أزمة العقل المسلم**، (ط٣)، الرّياض: الدّار العالمية للكتاب الإسلامي، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص ١٠٩- ١٣٣.

[٥] القرضاوي، **من أجل صحوة راشدة**، ص ٦٤.

فإذا كــان المُجتهد يتعامل مــع أدوات الاجتهاد (تجمع بين الفقه وأصوله) ليستنبط الحكم الشرعي؛ فإنّ المُجدّد يسعى إلى بعث الرّوح في هذه الأدوات لتتفاعل مــع مُــستجدّات الحيــاة المُعاصرة؛ فعمليّة التّجديد –إذن- أصعب من استنباط الحكم الشرعي؛ فتأمّل.

إنّ من مظاهر التّجديد في الفقه؛ الاجتهادُ في المسائل الجديدة، والتّــرجيح مــن بــين الآراء السّابقة، ومُراجعة المسائل الّتي كان المُستند فيها المصلحة أو العرف[١]؛ وقد سبق أن رأينا أنّ الاجتهاد الجماعي في ذلك أسلم وأولى في عصرنا الحاضر من الاجتهاد الفردي[٢].

إنّ مدلول (مَنْ) في الحديث[٣]؛ يُشير إلى أنّ التّجديد يُمكــن أن تقــوم بــه جماعــة؛ لأنّ استعمالاتها اللّغوية شملت المدلولين؛ الفرد والجماعة[٤].

إنّ مفهوم البعث الّذي ورد في الحديث؛ يدلّ على تهيئة الأسباب المواتية وإتاحــة الظــروف المناسبة والمناخ الملائم لظهور حركة التجديد؛ وليس إظهار المجدّد بخارقةٍ من الخــوارق الكونية[٥].

فالاجتهاد الجماعي من بين هذه الأسباب في عصرنا لأنّ التّجديد مُهمّة شــاقّة وخطــيرة لا يُمكن أن ينفرد بها مُجتهد بمُفرده[٦].

يقول **محمّد الدّسوقي:** (إنّ ما ذكره د. جمال عطيّة من ملامح وضرورات الاجتهاد الفقهــي يحتاج إلى أمّةٍ وليس مجهودُ أفرادٍ أو جماعاتٍ صغيرةٍ)[٧].

ويقول **القرضاوي:** (وقد يقوم بالتّجديد والإحياء جماعةٌ أو مدرسةٌ أو حركةٌ: فكريّةٌ أو تربويّةٌ أو جهاديّةٌ...وقد يقوم بمهمّة التّجديد أفرادٌ أو مجموعاتٌ متناثرةٌ...)[٨].

---

[١] عطيّة، تجديد الفكر الاجتهادي، **المسلم المعاصر**، (٩٦)، السنة ٢٤، ص ٣٢.

[٢] انظر مجالات الاجتهاد الجماعي ص ٢٣٧- ٢٧٢ من هذه الرسالة.

[٣] ذهب الأكثرية إلى أنّ (من) في الحديث تدل على الفرد؛ ولذلك ذكروا لكلّ مئة سنة مُجدّدا، وقد نُقل عن الحافظ الــذّهبي أنّ (من) هنا تدلّ على الجمع لا المُفرد. انظر: المناوي، محمّد عبد الرؤوف. **فيض القدير شرح الجامع الصغير من أحاديث البــشير النّــذير**، (ط١)، (٦م)، (ضبط وتصحيح: أحمد عبد السلام)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥هـ/١٩٩٤مـ، ج٢، ص ٣٥٧. وانظر التفصيل في المسألة القرضاوي، **من أجل صحوة راشدة**، ص ١٩-٢٨.

[٤] القرضاوي، **من أجل صحوة راشدة**، ص ٢٤.

[٥] **المصدر نفسه**، ص ٢٥.

[٦] التركي، عبد الله بن عبد المحسن، منهج تجديد الفكر الإسلامي في: (مؤسّسة الملك عبد العزيز آل سعود)، **تجديد الفكر الإسلامي**، ص ٤٤.

[٧] تعقيب على محاضرة جمال عطيّة، (١٤١٩هـ/١٩٩٨مـ). ملامح التجديد الفقهي، **المسلم المعاصر**، (٩٠)، السنة ٢٣، ص ١٦٣.

[٨] **من أجل صحوة راشدة**، ص ٢٤.

فبعد أن تبيّن أنّ التّجديد يُمكن أن تقـوم به جماعة؛ ومن مظاهره[١] ما يتعلّق بالاجتهاد فإنّ الطّريق السّليم إليه؛ هو الاجتهاد الجماعي بدل الفردي لِما تتميّز به عمليّة التّجديد من صـعوبة وخطر كبيرين؛ إن لم يُلتزم فيها بالضّوابط الّتي تحفظ الشّريعة من التّغيير والتّحريف.

الفرع الثاني: دواعي التّجديد في الفقه الإسلامي وحاجته إليه

تبرز دواعي التّجديد في الفقه الإسلامي والحاجة إليه من خلال ما يلي:

إذا كان الحكم الفقهي يترتّب عند تنـزيله في الواقع حرجٌ شديدٌ أو مشقّةٌ على النّاس؛ فـإنّ التّجـديد مطلوبٌ هنا؛ إعمالا لمبدأ رفع الحرج فـي الإسلام؛ وللقـواعد الكلـيّة (المشقة تجلب التيسير)، و(إذا ضاق الأمر اتّسع)[٢].

إذا كان الحكم الفقهيّ مُجافيا لُمقتضى المصلحة أو الواقع؛ وكانت المصلحة الجديدة من جنس المصالح المعتبرة شرعا؛ إمّا حفظا للدّين أو النّفس أو النّسل أو العقل أو المـال؛ فيكـون التّجديد مطلوبٌ هنا؛ عملا بمُقتضى مبدأ اليُسر والسماحة الّذي قـام عليـه التـشريع الإسلامي[٣].

كثير من الأحكام الفقهيّة كان الُمستند فيها العرف أو سبب نزول الآية أو ورود الحـديث؛ فهذه الأحكام لا تنسجم مع الحياة الُمعاصرة؛ تحتاج إلى تجديد يجمع بين الثوابتِ وواقـعِ النّاسِ الّذي لا يستقرُّ على حال[٤].

التّغيير الّذي طرأ على مفاهيم عدّةِ مُصطلحاتٍ؛ تغيّر مفهومها عن المفهوم السّائد زمن نزول الوحي بفعل التغيّرات الزّمانية؛ كمُصطلح التّصوير أو بين الرّبا والفائدة المصرفية أو بـين عقد التّأمين ومفهوم الضّمان في الفقه الإسلامي.

فهذه الُمصطلحات مثلا تحتاج إلـى تجديد؛ بتحديد المقصود منهـا شرعا فـي عـصرنا الحاضر؛ وذلك بتدقيق النّظر في مفهومها القديم، وما طرأ عليها من تغييرٍ في المقصود منها في عصرنا[٥].

---

(١) سيأتي لاحقا الحديث عن المظاهر؛ وستتبيّن أنّ من مظاهره ما لا يتعلّق بالاجتهاد؛ خاصّة المظاهر الـشّكلية، انظـر ص٢٨٢- ٢٩٤ من هذه الرّسالة.

(٢) الزّحيلي، **تجديد الفقه الإسلامي**، ص ١٦٧، ١٦٨.

(٣) **المصدر نفسه**، ص ١٦٨.

(٤) العوا، **الفقه الإسلامي في طريق التجديد**، ص ١٥.

(٥) العوا، **الفقه الإسلامي في طريق التجديد**، ص ١٦٩- ١٧٢.

إنّ الحياة المُعاصرة يغلب عليها تعطيل الفقه الإسلامي في جميع مجالاتها؛ إلاّ ما يتعلّق بالأحوال الشّخصية -وهو كذلك مُضطهد في كثير من الدّول- فانظر باب العقوبات مثلا؛ فالتّعطيل مصيره، والنّظام الاقتصادي خضع للاشتراكية والرّأسمالية، والنّظام السّياسيّ المبنيّ على الشورى غائب تماما؛ إلى غيرها من الشّواهد الّتي تُثبت ذلك.

فعودة الفقه إلى النموّ والازدهار لا يُمكن إلاّ عن طريق توظيفه في مجالات الحياة المُعاصرة؛ والتّعطيل في حدّ ذاته داعٍ إلى مُحاولة التّجديد فيه[١].

الفرع الثالث: ضوابط التّجديد في الفقه الإسلامي وأصوله

إنّ التّجديد المنشود في الفقه الإسلامي له ضوابط مُعيّنة؛ على المُجدّد سواء كان فردا أو مجموعة مُراعاتها في ذلك؛ تتمثّل فيما يلي:

التّمييز بين الشّريعة والفقه؛ فالشّريعة هي مجموعة الأحكام الآمرة أو النّاهية الّتي تضمّنها القرآن الكريم والسنّة النّبويّة الشّريفة، أمّا الفقه فهو الفهم لهما؛ وعلى ذلك فالتّجديد ينحصر في الفقه باعتباره فهما بشريا؛ بينما الشّريعة هي أصول لا تتبدّل ولا تتغيّر ولا تخضع إلى تجديدٍ إلى قيام السّاعة[٢].

التّجديد اختصاصٌ دقيقٌ؛ فلابدّ أن يكون المُجدّد ذا قدرة علميّة وملكة اجتهاديّة عميقة؛ وعلى ذلك فلابدّ من اعتبار الشّروط الّتي وضعها العلماء للاجتهاد في المُجدّد[٣].

الحذر من الوقوع تحت ضغط الواقع؛ لأنّ واقع عصرنا اليوم بعيدٌ كلّ البعد عن الإسلام الحقيقي؛ فأيّ تجديد يُحاول تبرير تصرفات واقعية بعيدا عن الشّرع هو تجديد مردود؛ والأخطر من ذلك أن نبرّر الواقع بالشّرع وهو في الحقيقة خروج منه[٤].

احترام القواعد الاجتهاديّة؛ إذ تُعتبر من أهمّ ضوابط الفكر ليكون أصيلا من منطلقاته؛ لا يزيغ ولا يضلّ عن غاياته[٥].

الفرع الرّابع: مظاهر التّجديد الجماعيّة في الفقه الإسلامي وأصوله

---

(١) المحاميد، **مسيرة الفقه الإسلامي**، ص ٢٣.

(٢) الزحيلي، **تجديد الفقه الإسلامي**، ص ١٦٦.

(٣) القرضاوي، **من أجل صحوة راشدة**، ص ٥٤- ٥٦، الزحيلي، **تجديد الفقه الإسلامي**، ص ١٨٧- ١٨٩.

(٤) القرضاوي، **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية**، ص ٢٣٨.

(٥) النبهان، فاروق. مفهوم التجديد في الفكر الإسلامي في: (مؤسّسة الملك عبد العزيز آل سعود)، **تجديد الفكر الإسلامي**، ص ٥٤.

إنّ مظاهر التّجديد في الفقه الإسلامي كثيرة وعديدة؛ تجمع بين التّجديد في المضمون والتجديد في الشّكل؛ أمّا المضمون فلا زال بين أخذ وردّ في الأوساط العلميّة؛ أمّا الشّكل فهو مقبول؛ والدّليل على ذلك ظهور عدّة أشكال جديدة في مصادره ومادّته العلميّة كالتّقنين والتّنظير وغيرهما.

ولذلك سيكون حديث الباحث عن التّجديد في المضمون؛ بإبراز ما تتضمّنه بعض الدّعوات الّتي تدعو إلى التّجديد في علم أصول الفقه، أمّا التّجديد في الشّكل فبالحديث عن التّقنين والتنظير للعلاقة الّتي تربطهما بالاجتهاد الجماعي.

والمقصود من ذلك بيان أنّ التّجديد يجب أن يكون جماعيّا؛ سواء في المضمون أو الشّكل حفاظا على الشّريعة من الضّياع.

أوّلا: التّجديد في المضمون (تجديد منهج أصول الفقه)

قبل المُضيّ قُدما في الحديث عن التّجديد في المضمون؛ نُشير إلى أنّ الحديث عن ضرورة التّجديد في علم الأصول؛ وما يطرحه بعض المُفكّرين من عدم استجابة منهج علم الأصول للاجتهاد في مُستجدّات الحياة المُعاصرة ومُستندهم في ذلك قد سبقت الإشارة إليه[١].

إنّ من بين ما يطرحه بعض المُعاصرين[٢] للتّجديد في أصول الفقه؛ ما يأتي:

١ - الدّعوة إلى التّعامل مع الوحي الإلهي مباشرة

ظهرت في الآونة الأخيرة دعواتٌ بالعودة إلى التعامل المباشر مع الوحي الإلهي؛ باعتباره مصدرا معصوما لاكتشاف الأطر المرجعية للاجتهاد المعاصر؛ الّتي تكون بمثابة مفاهيم عُليا تحكم تصرّفات الإنسان في حياته عامّة؛ والمُجتهد في اجتهاده خاصّة.

وتشمل هذه الأطر ثلاثة عناصر تتمثّل فيما يأتي[٣]:

إطار الاستكشاف الجديد للوحي:

---

[١] انظر الاجتهاد الجماعي في الموروث الفقهي القديم –مراجعة وترجيحا- ص ٢٥٦- ٢٦٥ من هذه الرّسالة.

[٢] إنّ من بين أكثر المُهتمّين بقضيّة التّجديد في الفقه الإسلامي -في نظري- جمال الدّين عطيّة؛ إذ كثرت كتاباته في ذلك؛ كبحوثه الّتي تنشرها مجلة المسلم المعاصر؛ من بينها: **ملامح التجديد الفقهي**، المنشور سنة ١٤١٩هـ/١٩٩٩مـ، السنة (٢٣)، العدد (٩٠)، ص ١٥١-١٧٧، **وتجديد الفكر الاجتهادي**، المنشور سنة ١٤٢١هـ/٢٠٠٠مـ، السنة (٤٢)، العدد (٩٦)، ص ٣١-٤٩، وكتابه **تجديد الفقه الإسلامي**.

[٣] من أصحاب هذه الدّعوة: حاج حمد في كتابه (**العالمية الإسلامية الثالثة**) والعلواني في كتابه (**مقاصد الشّريعة الإسلامية**) وأبو سليمان في كتابه (**أزمة العقل المُسلم**).

يقوم هذا الإطار على التفاعل بين الثلاثية التّالية: العقل والوحي والواقع؛ دون استلاب أحدها على البُعدين الآخرين[١].

اكتشاف الوحدة المنهجية الضّابطة لآيات وأحاديث الوحي:

إنّ العلاقة الّتي تربط التفاعل بين الثلاثية السّابقة؛ تُبيّن أنّ مبنى القرآن ومعناه تربطه وحدةٌ كليّةٌ مُتكاملة؛ تُعبّر عن المنهج القُرآني في مُعالجته لجميع القضايا الّتي يضمّها.

فعلى الاجتهاد المُعاصر اكتشاف هذا المنهج الّذي يربط بين التفاعليّة السّابقة وحلّ التفصيلات الجُزئية في القُرآن الكريم؛ ليكون مرجعا في مُعالجة جميع القضايا والنّوازل والمُستجدّات المُعاصرة[٢].

المنهج القرآني والعلم المُستقبلي:

إنّ عجز العقل البشري عن استشراف العلم المُستقبلي يدلّ على عجزٍ في الفهم أو عجزٍ في المنهج؛ فإذا تمّ اكتشاف المنهج القُرآني السّابقِ الإشارةُ إليه؛ حقّ التّساؤل عن دور الاجتهاد المُستقبلي؛ ودور المُجتهد المُعاصر في صياغته أو على الأقل المُشاركة فيه[٣].

إنّ هذه الدّعوة من بعض المُفكّرين المُعاصرين؛ تحتاج إلى اجتهاد جماعيّ بين المُفكّرين أصحاب هذه الدّعوة والفقهاء لدراسة الأسس الّتي تقوم عليها ومدى حقيقتها وحجيّتها في الاجتهاد المُعاصر.

فدعوتهم هذه عبارة عن تجديد في منهج الاجتهاد التقليدي؛ ينطلق أساسا من الجمع بين القراءتين الكونية والنّقلية.

٢ - الدّعوة إلى الاستنباط باستعمال القواعد الفقهية

للقواعد الفقهيّة أهميّة بالغة في الفقه الإسلامي؛ تتمثّل في ضبط أحكام الفروع الفقهية، تُسهّل على الفقيه الرّجوع إليها[٤].

والعلماء يُجيزون الاستدلال بالقواعد في حالة ما إذا كانت القاعدة الفقهيّة نصّا شرعيّا؛ أمّا

---

[١] سرحان بن خميس، **الآفاق المُستقبلية للاجتهاد المُعاصر**، ص ١٤٤.

[٢] **المصدر نفسه**، ص ١٤٤- ١٤٦.

[٣] **المصدر نفسه**، ص ١٤٧.

[٤] الرّوكي، محمّد، (١٤١٩هـ/١٩٩٨م). **قواعد الفقه الإسلامي من خلال كتاب الإشراف على مسائل الخلاف**، (ط١)، دمشق: دار القلم، بيروت: الدّار الشّامية، ص ١٢٢، شبير، محمّد عثمان، (١٤٢٦هـ/٢٠٠٦م). **القواعد الكليّة والضّوابط الفقهية في الشريعة الإسلامية**، (ط١)، عمّان: دار النّفائس، ص ٧٥.

إذا كانت استنباطا من مجموع الفروع الفقهية؛ فلا يصحّ اتّخاذها دليلا بمفردها [١]؛ لأنّ القاعدة الفقهية عبارة عن حكم أغلبي يرِدُ عليها استثناءاتٌ عديدةٌ[٢].

فالمُجتهد إذا استند في المسألة المُجتهَد فيها على القواعد الفقهيّة الّتي ليست نصّا شرعيّا؛ قد يُجانب الصّواب لعدم إدراكه شمول القاعدة المُستند إليها للمسألة أم أنّها من قبيل مُستثنياتها[٣].

فرغم ما ذهب إليه العُلماء في المسألة؛ وُجد من المُعاصرين من يدعو إلى الاستدلال بالقواعد الفقهية ولو لم تكن نصّا شرعيّا.

ومُستنده في ذلك يتبيّن من خلال ردّه على ما استند إليه الأصوليّون في عدم اتّخاذ القواعد الفقهية دليلا مُستقلاّ كالآتي[٤]:

- مُعظم الأحكام الفقهيّة مبنيّة على الظنّ الغالب؛ وأغلبية القاعدة الفقهيّة لا يُفيد أكثر من كونها ظنيّة؛ وهذا لا يقدح في صلاحيتها للاستدلال بها.
- إنّ المُستثنيات الواردة على القاعدة؛ لا تعدو أن تكون منصوصا عليها بما يُخالف القاعدة أو مُندرجة تحت قاعدة أخرى، وهذا لا يقدح في صحّة القاعدة.
- إنّ المسائل الّتي يُمكن إدراجها ضمن قاعدةٍ من القواعد الفقهيّة؛ تُمثّل دائرة الفراغ التّشريعي[٥].

٣- الدّعوة إلى تطوير مباحث علم مقاصد الشريعة

إنّ مقاصد الشّريعة الإسلامية مُنذ أن حدّدها الغزاليُّ في كتابه (المُستصفى) وتناولها الشّاطبيّ في كتابه (الموافقات) بالتّفصيل؛ لم يظهر عليها تطوير أو زيادة من قبل الفقهاء المُتقدّمين، ولعلّ السّبب في ذلك يرجع إلى[٦]:

١- طبيعة الحياة الاجتماعية الّتي لم تكن تنال من حريّة الفرد وحقوقه بصورة مُنفصلة عن النّيل

---

[١] اختلف العلماء في مسألة الاستدلال بالقواعد الفقهية إلى ثلاثة أقوال: عدم الجواز مُطلقا، والجواز إذا لم يُعارضها أصل مقطوع به من كتاب أو سُنّة أو إجماع، الجواز إذا كانت نصّا شرعيّا. أنظر أدلّة كلّ فريق: شبير، **القواعد الكليّة والضّوابط الفقهية في الشريعة الإسلامية**، ص ٨٣-٨٧، النّدوي، علي أحمد، (١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م). **القواعد الفقهية**، (ط٥)، دمشق: دار القلم، ص ٣٢٩-٣٣٢.

[٢] انظر: شبير، **القواعد الكليّة والضّوابط الفقهيّة**، ص١٦-١٩، الرّوكي، **قواعد الفقه الإسلامي** ١١٤، ١٢٢-١٢٦، النّدوي، **القواعد الفقهية**، ص ٤٣.

[٣] عطيّة، تجديد الفكر الاجتهادي، **المسلم المعاصر**، ٢٤(٩٦)، ص ٤٤.

[٤] **المصدر نفسه**، ص ٤٤، ٤٥.

[٥] المقصود بدائرة الفراغ التشريعي المسائل الّتي ليس فيها نصّ من كتابٍ أو سنّةٍ أو إجماعٍ أو لا يُمكن قياسها على مسألة أخرى.

[٦] الخمليشي، التجديد أم التغلّب على عقبات الطّريق في: (مؤسّسة الملك عبد العزيز آل سعود)، **تجديد الفكر الإسلامي**، ص ٩٢.

من نفسه وسلامته الجسديّة؛ وذلك إشارة إلى:

٢- الواقع السياسيّ السّائد في فترة الإمام الغزالي؛ الّذي لم يكن يسمح للفقه بالخوض كثيرا في قواعد تنظيم علاقة الحاكم بالمحكومين.

أمّا في حياتنا المعاصرة الّتي تطوّرت فيه العلاقة بين الفرد والمُجتمع؛ وبين المُجتمع والدّولة بشكل كبير؛ يفرضان صياغة جديدةً لمقاصد الشّريعة تجمع بين حرية الفرد وحقوقه الأساسية[١].

ونجد هذه الدّعوات في بعض المُعاصرين الدّاعين إلى التّجديد في علم المقاصد بإعادة النّظر في حصر الضّرورات الخمس المُتمثّلة في الدّين والنّفس والنّسل والعقل والمال[٢]؛ فيقول في ذلك **الرّيسوني** مثلا في التوصيات الّتي توصّل إليها في خاتمة كتابه (**نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**): (إعادة النّظر في حصر الضّروريات الخمس المعروفة لأنّ هذه الضّروريّات أصبحت لها -بحقٍّ- هيبة وسُلطان فلا ينبغي أن تُحرم من هذه المترلة بعض المصالح الضّرورية الّتي أعلى الدّين شأنها والّتي قد لا تقلّ أهميّة وشموليّة عن بعض الضّروريّات الخمس؛ مع العلم أنّ معنى الحصر اجتهادٌ، وأنّ الزّيادة على الخمس أمرٌ وارد مُنذ القديم...)[٣].

وإلى إعادة النّظر في الطّريقة الّتي بها تُكتشف المقاصد؛ فيقول **عبد المجيد النّجار** في ذلك: (أما تأصيل نظريّة كليّة في الكشف عن مقاصد الشّريعة على منهجٍ بّينٍ متكاملٍ فلم يكن من دَيْدن الأصوليِّين على حدِّ علمنا؛ سوى محاولةٌ جادّةٌ في ذلك قام بها كلٌّ من الإماميْن الشّاطبي وابن عاشور...)[٤].

وينتقد -**النّجّار**- القُدامى في تركيزهم في استنباط المقاصد على النّاحية الفرديّة دون الجماعيّة؛ فيقول: (وربّما كان الأصوليّون القدامى ينتحون في ضبط المقاصد وترتيبها منحىً أقربَ إلى التّركيز على المصالح الفرديّة استجابةً للمنحى الفقهيّ العام الّذي تضخّم فيه الفقه الفرديّ على حساب الفقه الاجتماعي ولو استعرضنا الضّروريّات الخمس... لوجدناها بُنيت

---

[١] الخمليشي، التجديد أم التغلّب على عقبات الطّريق في: (مؤسّسة الملك عبد العزيز آل سعود)، **تجديد الفكر الإسلامي**، ص ٩٢.

[٢] انظر مسألة حصر المقاصد عند المُتقدّمين والمُعاصرين: عطية، جمال الدّين، (١٤٢٢هـ/٢٠٠١م). **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، (ط١)، دمشق: دار الفكر عمّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٩١- ١٠٥.

[٣] ص ٣١٤.

[٤] نقلا من الهادي بريك، **تفعيل مقاصد الشريعة في معالجة القضايا المعاصرة للأمّة**، موقع الوحدة الإسلامية، **٢٠٠٦/٠٣/٢٦م**، **www.alwihda.com/view.asp?cat =١&id=١٦٨٣-٤٠k**

على الفرديّة... فليس من بينها مقصد اجتماعي مباشرٌ صريحٌ)[١].

فهذه النّقول من بين المُعاصرين؛ تدعو إلى التّجديد في علم المقاصد بالتّركيز على الجانب الجماعي بدل الفردي؛ لاقتباس مقاصدَ عليَا ضبطًا للحياة الاجتماعيّة؛ تكون المُعتمدُ في معالجة القضايا المُعاصرة؛ تسعى إلى النّهوض بهذه الأمّة والرقيّ الحضاريّ لها[٢].

وقد حاول بعضهم توسيع المقاصد التّقليدية باقتباس مقاصد عليا؛ نظرا للهدف الأساسيِّ من خلق الإنسان وهدفه في الحياة؛ منهم طه جابر العلواني وجمال الدّين عطيّة.

فالعلواني ذهب إلى أنّ المقاصد العليا هي التّوحيد والتّزكية والعمران؛ انطلاقا من أنّ الوحي الإلهي يسعى إلى توجيه الفعل الإنساني باتّجاه القِيَم الّتي استُخلف من أجل تحقيقها في هذه البسيطة[٣].

هذه المقاصد الثلاثة مُندرجة تحت مفهوم العبادة الّتي دلّت على ذلك الآيات الكثيرة والأحاديث النّبويّة؛ فالتّوحيد لبّ العبادة وأسّها، والتّزكية هدفها ومقصدها وغايتها، والعمران مرآة التّوحيد وثمرة التّزكية[٤].

ويرى أنّ هذه المقاصد صالحة لكلّ زمان ومكان؛ وهي المقياس لسائر أنواع الفعل الإنساني ولجميع الآثار المُترتّبة عليه في الدّنيا والآخرة[٥].

وينتقد المقاصد الّتي حدّدها الأصوليّون بقوله: (لم تستطع أن تُقدّم أو تولّد منظومة الأحكام الّتي نحتاجها لتغطيةِ ومعالجةِ كلّ مستجدّات الحياة الّتي سيتعلّق بها الفعل الإنسانيّ حتى يوم الدّين؛ بل اكتفت بأن بيّنت لنا حكم الشّريعة والتّشريع وفوائدها الّتي تعود على ضرورياتنا وحاجياتنا وتحسينياتنا بالحفظ والتّسديد والحماية)[٦].

فالعلواني بهذا يدعو إلى التّجديد في المقاصد الّتي حدّدها المُتقدّمون؛ بإيجاد مقاصد أخرى يكون المحورُ فيها الفعل الإنساني؛ تتفاعل مع مُستجدّات الحياة المُعاصرة؛ وهي في نظره التّوحيد والتّزكية والعمران.

---

[١] بريك، **تفعيل مقاصد الشريعة في معالجة القضايا المعاصرة للأمّة**، موقع الوحدة الإسلامية، **٢٠٠٦/٠٣/٢٦م**، **-id=١٦٨٣**
www.alwihda.com/view.asp?cat =١&٤٠k

[٢] **المصدر نفسه.**

[٣] (١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م). مقاصد الشريعة في: (عبد الجبار الرّفاعي)، **مقاصد الشريعة**، (ط١)، بيروت: دار الفكر المعاصر، دمشق: دار الفكر، ص ٨١.

[٤] **المصدر نفسه**، ص ٨٢.

[٥] **المصدر نفسه**، ص ٨٣.

[٦] العلواني، مقاصد الشريعة في: (عبد الجبار الرّفاعي)، **مقاصد الشريعة**، ص ٨٤.

أمّا جمال الدّين عطيّة فقد ذهب إلى أنّ المقاصد أربعة وعشرون؛ حصرها في أربـــع مجالات؛ كالآتي[١]:

مجال الفرد: أدرج فيه المقاصد الضّرورية الخمسة المعروفة بالتّرتيب التّالي: حفظ النّفس، حفظ العقل، حفظ التديّن، حفظ العرض، حفظ المال.

مجال الأسرة: أدرج فيه المقاصد التالية: تـــنظيم العلاقة بيـــن الجنسين، حفـــظ النّسل (النّوع)، تحقيق السّكن والمودّة والرّحمة، حفـــظ النّسب، حفظ التّديّن فـــي الأسرة، تنظيم الجانب المُؤسّسي للأسرة، تنظيم الجانب المالي للأسرة.

مجال الأمّة: أدرج فيه المقاصد التالية: التنظيم المُؤسّسي للأمّة، حفظ الأمن، إقامـــة العـــدل، حفظ الدّين والأخلاق، التّعاون والتّضامن والتكافل، نشر العلم وحفظ عقـــل الأمّـــة، عمارة الأرض وحفظ ثروة الأمّة.

مجال الإنسانية: أدرج فيه المقاصد التالية: التعارف والتعاون والتكامل، تحقيق الخلافة العامّـــة للإنسان في الأرض، تحقيق السلام العالمي القائم على الأرض، الحماية الدّوليـــة لحقـــوق الإنسان، نشر دعوة الإسلام.

ما أشار إليه الباحث جُزء قليل ممّا يدعو إليه دُعاة التّجديد في المضمون؛ أشرنا إليه كمثال يتبيّن من خلاله أنّ التّجديد في المضمون لا يُمكن أن يوكل إلى فرد مُعيّن؛ بل الأوْلى والأسلم فيه تعاونُ مجموعة من العلماء فيما بينهم؛ بمُحاورة ومُناقشة وتمحيص جميع الأفكار الجديدة؛ ثمّ الوُصول إلى أفكـــارٍ تطمئنّ لها الأوساط العلميّة؛ خالية من الشّوائب والأفكار الدّخيلة، تدفع عجلة التقـــدّم والتطوّر في علم الأصول؛ لها القُدرة في مُعالجة مُختلف القضايا والمسائل المُعاصرة.

إنّ أهميّة التّجديد وخطورته[٢] في نفس الوقت؛ لدليلٌ كافٍ لأن يكون من أولويّات الاجتهاد الجماعي في عصرنا.

فعـــلى مُؤسّسات الاجتهاد الجماعي تخصيـــص فُروعٍ لـــها؛ من بينها فرع ينتـــمي إليـــه المُتخصّصون تُوكل إليهم مُهمّة التّجديد في المضمون، بتنقيح علم الأصول من المُؤثّرات الخارجيّـــة الّتي تأثّر بها كعلم الكلام واللّغة والمنطق، إضافة إلى ما أشرنا إليه من اكتشاف الأطـــر المرجعيـــة للتّعامل مع الوحي.

---

[١] **نحو تفعيل مقاصد الشّريعة**، ص ١٣٩- ١٧٢.

[٢] تظهر خطورة التجديد في التّطاول على المصدرين الأساسيّين (الكتاب والسنّة) واعتبارهما من قبيل التراث يخضعان لعامل الزّمان والمكان، وهذا ما يطرحه المفكّر حسن حنفي، وهذا خروج عن الدّين وليس تجديد فيه.

فنحن أحوج إليه –التجديد- في عصرٍ تغيّرت فيه ملامح الماضي بشكل جذري.

ثانيا: التجديد في الشّكل

إنّ تجديد الفقه الإسلامي من النّاحية الشّكلية له مظاهر عديدة؛ كالتقنين والتنظير وتحقيق المخطوطات وتأليف الموسوعات الفقهية وفهرسة الكتب الصفراء وطباعتها من جديد وغيرها من الأشكال.

وسنتحدّث عن المظاهر الّتي يتعاون فيها مجموعة من المُجتهدين؛ ولها علاقة بالاجتهاد الجماعي؛ تتمثّل في: التّقنين والتّنظير.

التّقنين

يُعتبر تقنين أحكام الشريعة الفقهيّة نوعا من أنواع التّجديد الّذي ينبغي أن يتوجّه إليه الاجتهاد الجماعي في عصرنا؛ مواصلة لمسيرة التّقنين الّتي ظهرت مُنذ بدايات هذا القرن؛ حين أصدرت الدّولة العثمانيّة مجموعة من الأحكام الفقهيّة في باب المُعاملات على شكل قوانينَ عُرفت باسم مجلّة الأحكام العدلية[١].

مع هذا فإنّ اللّجوء إلى التّقنين قد تحفّظ عليه كثيرٌ من علماء المسلمين؛ لما فيه من عيوبٍ تتمثّل في الجمود على النّصوص المُقنّنة، وإيقاف حركة الاجتهاد بإلزام النّاس برأي واحد.

إلاّ أنّ هذه المخاوف تزول بمجرّد الموازنة بين العيوب والمزايا الّتي يُحقّقها التقنين في الواقع[٢]، إضافة إلى أنّ التّقنين يجب أن يأخذ بعين الاعتبار عدم السّقوط في هذه العيوب؛ بتقنين ما هو الأصلح والأوْلى؛ ثمّ بتجديد القانون كلّما ثبت عدم صلاحية تطبيقه في الواقع[٣].

ومن المزايا الّتي يُحقّقها التّقنين؛ ما يلي[٤]:

سهولة تعامل القضاة مع الأحكام الفقهيّة المختلفة في الكتب الفقهيّة؛ لأنّ أغلب

---

[١] مجلّة الأحكام العدلية أُنشئت في أواخر عهد الدّولة العثمانية؛ حينما شعرت بالحاجة إلى قانون مُستمدّ من الشريعة الإسلامية؛ فشكّلت لجنة من العلماء تتولّى ذلك في سنة ١٢٥٨هـ، وفي سنة ١٢٩٥هـ صدرت إرادة سلطانية بالعمل به؛ سُميّ (مجلّة الأحكام العدلية)؛ فأصبح هو المعمول به في القضاء.

اشتملت المجلّة على ١٨٥١ مادّة؛ مُعظمها مأخوذ من الفقه الحنفي. انظر: النبهان، محمّد فاروق، (١٩٨١م). **المدخل للتشريع الإسلامي –نشأته، أدواره التاريخية، مُستقبله-**، (ط٢)، الكويت: وكالة المطبوعات، بيروت: دار القلم، ص ٣٥٤-٣٥٨، القرضاوي، **الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد**، ص ٤٦ - ٤٨.

[٢] الزرقا، **المدخل الفقهي العام**، ج١، ص ٣١٩.

[٣] النبهان، **المدخل للتشريع الإسلامي**، ص ٣٥٨.

[٤] انظر عيوب ومزايا التّقنين بشيء من التّفصيل: الزّرقا، **المدخل الفقهي العام**، ج١، ص ٣١٥، الزحيلي، وهبة، (١٤٠٨هـ/١٩٨٧م). **جهود تقنين الفقه الإسلامي**، (ط١)، بيروت: مؤسّسة الرّسالة، ص ٢٦ - ٢٨، والقرضاوي، يوسف، (١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م). **الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد**، (ط١)، القاهرة: دار الصّحوة، ص ٥٥ - ٥٩.

القضاة -إن لم نقل جلّهم- في زماننا ليست لديهم القدرة على الاختيار والترجيح.

ضبط الأحكام الشرعيّة وبيان الرّأي الرّاجح منها.

معرفة النّاس الأحكام القضائية قبل حكم القاضي في مُختلف المسائل.

وحدة أحكام القضاة في البلاد الإسلاميّة.

إنّ أغلب الدّساتير في الدّول الإسلامية الّتي تنصّ على أنّ الإسلام دين الدّولة؛ يضمّ قدرا كبيرا منها على قوانين مُستمدّة من الغرب[١]؛ نتيجةً لما تركه المُستعمر الأجنبي في بلاد المُسلمين من قوانين كانت سائدة زمن وُجوده فيها.

فبقيت هذه القوانين سائرة المفعول بعد خروجه منها؛ بحجّة تلبيتها حاجات العصر ومسايرتها التطوّر ومُقتضيات الحضارة الحديثة؛ وعدم صلاحية الشّريعة الإسلاميّة مسايرة عجلة التقدّم ومواكبتها مُستجدّات الحضارة الحديثة[٢].

وأمام هذه الحالة السّائدة في مُعظم البلاد الإسلامية أصيب الفقه الإسلامي بشلل كبير؛ أدّى إلى استبعاد الشّريعة الإسلامية من كلّ مجالاتها -عدا ما يُسمّى بالأحوال الشّخصية- ومع مرور الوقت أدّى إلى الانقلاب الكامل عليها؛ كما حدث في بعض البُلدان مثل ألبانيا وتركيا وكاد أن يحدث في تونس والصّومال[٣].

هذه الحالة الّتي سادت واقع المُجتمعات الإسلاميّة؛ أدّت إلى عدم مسايرة الفقه الإسلامي مُستجدّاتِ الحياة المُعاصرة؛ ممّا كان ذريعةً للتمسّك بالقوانين غير الشّرعيّة.

إنّ المُسلم لا يُمكنه بأيّ حال من الأحوال أن يستغني عن الفقه الإسلامي في حياته اليوميّة؛ لأنّ الفقه بالنّسبة له جزء من أجزاء عقيدته؛ تُوجب العمل به وتطبيقه في كلّ زمان ومكان؛ لأنّ شريعة الله خالدة إلى يوم القيامة[٤].

لذلك أصبح التّقنين في عصرنا ضرورة من ضرورات الحياة؛ على علماء الأمّة العمل على صياغة الأحكام الفقهيّة صياغة قانونيّة مُستمدّة من المصادر الشّرعية ذاتها لا أن تُنقل من قوانين مُستوردة[٥].

---

[١] من فروع القانون ما هو مُستمدّ من الشّريعة الإسلامية؛ كقانون الأحوال الشّخصية في الدّستور الجزائري.

[٢] الزّحيلي، **جهود تقنين الفقه الإسلامي**، ص ٠٦.

[٣] كمال الدّين إمام، محمّد، (١٩٩٧م). **في منهجية التقنين -دراسة تحليلية في علم الشرائع وعلم أصول الفقه-**، (د.ط)، دار الإسكندريّة: المطبوعات الجامعية، ص ٢٢.

[٤] الزّحيلي، **جهود تقنين الفقه الإسلامي**، ص ٠٦.

[٥] عطيّة؛ **تجديد الفقه الإسلامي**، ص ٤٠.

والصّياغة القانونيّة للأحكام الفقهيّة في باب المُعاملات لا تتحقّق إلاّ بالاجتهاد الجماعي بين علماء الشّرع والخبراء في القانون الحديث؛ لإعطائها صيغة قانونيّة حديثة قابلة للتّطبيق في واقـع المُجتمعات الإسلامية المُعاصرة[١].

يقول **القرضاوي**: (وهذا يُحتّم علينا السّعي إلى تكوين جيل من العلماء الّذين يجمعون بـين الثقافة الشرعيّة الأصيلة –مستمدة من الينابيع الأولى- وبين الثقافة القانونيّة الحديثة، يـستطيعون القيام بتجديد الفقه دون أن يفقد أصالته)[٢].

فإذا كان الواقع اليوم لا يشهد أمثال هؤلاء العلماء؛ فإنّ البديل يكمن في الاجتهاد الجمـاعي؛ الّذي يتعاون فيه أصحـاب الثقافة الشرعيّة مع أصحاب الثقافة القانونيّة؛ لأنّ الحيـاة مستمرّة دائـمة التطوّر؛ فإنْ انتظرنا قيام هؤلاء العلماء ضاع الفقه وعادت عقارب السّاعة إلى الوراء.

والتّقنين عمل اجتهاديٌّ يتطلّب فوق المعرفة الشّرعيّة بصيرة بواقع النّاس وأنواع المُشكلات الّتي تعرض مسيرة حياقم؛ لأنّ التّقنين ما هو في الحقيقة إلاّ ترجيح للآراء الاجتهاديّة في المسائل الّـتي اجتهد فيها السّابقون، أو اجتهاد جديد في المُستجدّات أو في المسائل الّتي لا يُحقّق الحكم السّابق المصلحة الشّرعيّة[٣].

إنّ من العوامل المُساعدة على التّجديد؛ الدّراسات الفقهية المُقارنة بين جميع المذاهب الفقهيّـة فيما بينها، وبين المذاهب الفقهيّة والدّراسات القانونيّة؛ لتزويد القانون بالآراء الفقهيّة الرّاجحـة؛ وتعديل القوانين المُخالفة للشّريعة واستبدالها بما يُوافقها[٤].

فالتّرجيح كما مرّ سابقا لا يُمكن أن ينفرد به مُجتهد واحد؛ وإنّما عن طريق اجتهاد جمـاعيّ بين مجموعة من الخبراء الثّقـات؛ (فهو اجتهاد جماعة وليس اجتهاد فرد)[٥]؛ خاصّة إذا كـان التّرجيح لتزويد القانون بأحكام يُلزم النّاس بها[٦].

والتّقنين يجب أن يكون في إطار إسلاميّ يقوم على أسس هي[٧]:

---

(١) القرضاوي، **الفقه الإسلامي بين الأصالة والتّجديد**، ص ٥١.

(٢) **المصدر نفسه**، ص ٥١.

(٣) الزّرقا، **المدخل الفقهي العام**، ج١، ص ٣١٤.

(٤) عطية، **تجديد الفقه الإسلامي**، ص ٣٧، ٣٨.

(٥) الزّرقا، **المدخل الفقهي العام**، ج١، ص ٣١٤.

(٦) التّرجيح بغرض التقنين يجب أن يكون وفق ما ذُكر في الاجتهاد الجماعي في الموروث الفقهي القديم –مراجعة وترجيحا- ، انظر ص ٢٤٨- ٢٥٧ من هذه الرّسالة، والقرضاوي، **الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد**، ص ٥٩-٦٢، وكمـال الـدّين إمـام، **في منهجية التقنين**، ص ٣٧-٤٣.

(٧) الزحيلي، **جهود تقنين الفقه الإسلامي**، ص ٠٧.

احترام النّصوص الثّابتة في القرآن والسنّة النبويّة القطعيّة والظنيّة؛ باستعمال قواعد أصول الفقه وأصوله.

الاستفادة من اجتهادات السّابقين؛ مع الاجتهاد فيما لم يُنقل عنهم فيه اجتهاد.

مراعاة ما تقتضيه مصلحة الأفراد والمُجتمع أو الأمّة في العصر الحديث من منظور إسلامي؛ تفريقا بين ما هو مصلحة أو مبدأ من مبادئ الشّريعة الإسلامية.

ويُضيف الباحث إلى هذه الثّلاثة؛ مراجعة الاجتهادات السّابقة المُستندة إلى مصلحة مُتغيّرة أو عرف مُتبدّل بالاجتهاد فيها وفق المصلحة الجديدة أو العُرف الطّارئ؛ حفظا لمصلحة المُجتمع وأفراد الأمّة من الضّياع.

فهذه الخُطوات ينبغي مراعاتها في عملية تقنين الفقه الإسلامي؛ حفاظا على الشّريعة من الضّياع؛ وتيسيرا على النّاس في حياتهم.

وليكون التّقنين مُجديا في الدّول الإسلامية؛ عليه أن يُضبط بما يلي[١]:

عرض القوانين على مجمع علمي مُستقلّ ليقول كلمته فيه.

التزام الدّولة بتغيير القانون الّذي يتعارض مع الشّرع أو أدّى إلى آثار سلبيّة أو أصبح غير مُناسب بمرور الزّمن.

من هنا تظهر أهميّة مؤسّسات الاجتهاد الجماعي في تجديد الفقه الإسلامي؛ الّتي تتلخّص في جهتين:

* صياغة الفقه الإسلامي صياغة قانونية حديثة قابلة للتّطبيق.
* مُسايرة العصر بالاجتهاد في المُعاملات الجديدة الّتي تُفرزها الحضارة المادّية.

٢ - التنظير:

يُعتبر التّنظير من أهمّ مظاهر التّجديد في الفقه الإسلامي؛ فبه يتبيّن أنّ الفقه الإسلامي قابل لمُسايرة الحياة المُتطوّرة المُعاصرة؛ ويظهر من خلاله تفوّقه على ما يحتويه القانون الغربي من نظريّات.

والتّنظير الفقهيّ هو صياغة أحكام جزئية وفروع مُتفرّقة في مُختلف الأبواب الفقهية تحت نظريات عامّة كليّة[٢]، أو هي التّصوّر المُجرّد الجامع للقواعد العامّة الضّابطة للأحكام

---

[١] مهاوات، عبد القادر، (١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م)، **تجديد أصول الفقه عند الترابي**، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، الجزائر، ص ١٩٨، ١٩٩.

[٢] القرضاوي، **الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد**، ص ٢٨.

الفرعية الجُزئية[١].

ويُبيّن حقيقته جيّدا **جمال الدّين عطيّة** بقوله: (ويتصف هذا التصور بالتجريد إذ يُحاول أن يتخلص من الواقع التطبيقي لينفذ إلى ما وراءه من فكرة تحكم هذا الواقع، وهو تصوّرٌ جامع يُحاول أن يُحيط بجميع جوانب الموضوع ويبحث كافة مُستوياته وأبعاده)[٢].

إنّ الّذي يُريد استخراج نظريات فقهيّة عليه تصوير العديد من الفروع الفقهية من مُختلف الأبواب الفقهية؛ ثمّ الخروج بمفاهيم عامّة تجمعها، ثمّ بعد ذلك صياغتها في ألفاظ موجزة تُعبّر عنها.

فالعمل العلميّ الّذي هذا شأنه؛ يحتاج إلى ملكة فقهيّة قويّة تتعامل مع مُختلف الأبواب الفقهية بيُسرٍ وثباتٍ واستحضارٍ لجميع المعاني في وقت واحد.

يقول **جمال الدّين عطيّة**: (إنّ البحث عن النّظريّات الفقهيّة ليس من السّهولة بالصّورة الّتي نبحث بها عن الأحكام الفرعيّة للمسائل الفقهيّة، فكُتُب الفقه زاخرة بأحكام الفروع، وقلّما تجد فيها بُحوثا عن نظريّات فقهيّة؛ إذ أنّ هذه النّظريات متناثرة بين العديد من المُصنّفات، وهي بحاجة إلى اكتشاف وتجميع وترتيب)[٣].

فالتّنظير –إذن- في عصرنا ليس من السّهل كما يتصوّر البعض؛ فقبل أن يكون جمعًا؛ هو اجتهادٌ في استنباطها؛ ولن يُدرك ذلك إلاّ من كانت لديه ملكة فقهيّة قويّة.

ولذلك لا يُمكن أن تقوم به إلاّ جماعة من المُجتهدين[٤]؛ فيه تتلاقح تصوّراتهم لمُختلف الأبواب الفقهية للخروج بمفهوم عام يجمع مُختلف الأبواب الفقهية الّتي يجتهد فيها كلّ مُجتهد بمُفرده.

وقد اهتمّ العديد من الباحثين المُعاصرين بهذه الفروع الجزئية ومُحاولة صياغتها في نظريات كليّة؛ فظهر بعضها للوُجود؛ كنظرية التّعسّف في استعمال الحق لفتحي الدّريني، ونظرية الظّروف الطّارئة لكلٍّ من محمّد شاكر النّعيمي وعبد السّلام الترمانيني، ونظرية المُؤيّدات الشّرعيّة ونظريّة الأهليّة والولاية ونظريّة العرف؛ جمعها محمّد الزّحيلي في كتابه (النّظريات الفقهية)[١] ونظرية الدّعوى بين الشّريعة وقانون المرافعات لمحمّد نعيم ياسين، ونظرية العقد

---

(١) انظر: عطيّة، جمال الدّين. **التّنظير الفقهي**، ط١، حقوق النشر للمُؤلّف، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م، ص ٠٩.

(٢) **المصدر نفسه**، ص ٢٨.

(٣) **المصدر نفسه**، ص ١٠.

(٤) يقصد الباحث هنا المُجتهد الجُزئي الّذي يجتهد في باب فقهيّ واحد؛ خاصّة في عصرنا الّذي غاب فيه المُجتهد المُطلق.

لكلٍّ من عبد الرزّاق أحمد السّنهوري ومحمّد أحمد سرّاج وغيرها.

فرغم كثرة ظهور النّظريات الفقهيّة في الآونة الأخيرة إلاّ أنّ الكثير منها لا زال ينتظر من يسعى لاستنباطها واستخراجها.

فالمُلاحظ على هذه النّظريات أنّها أعمال فردية؛ سعى مُؤلّفوها إلى دراسة موضوع من موضوعات الفقه الإسلامي دراسة مُستفيضة؛ للوُصول إلى مفاهيم عامّة كليّة تربط جُزئيات الموضوع المتناثرة في كتب المذاهب الفقهيّة.

فالعمل الفرديّ في التنظير –في نظر الباحث- له سلبيّات كثيرة تنجم عن عدم كفاءة المُنظّر من جهة[٢]؛ ومن جهة أخرى ما يتميّز به العمل الفردي من تقصير رغم جدّة صاحبه.

فهذه الآثار السّلبية الّتي يُمكن أن يؤول إليها العمل الفردي في التنظير وصعوبته؛ جعلتنا نستحسن الاجتهاد الجماعي فيه بدل الاجتهاد الفردي؛ فما بالك بمن ليست لديه ملكة فقهية أو قُدرة على الموازنة والتّرجيح.

إنّ عصرنا الحاضر أحوج إلى التّنظير ممّا سبق؛ نظرا للأمور الآتية[٣]:

تيسير دراسة الأحكام الفرعيّة؛ بربطها بالقواعد الفقهيّة؛ ثمّ ربط هذه القواعد بقواعد أكبر منها بمثابة نظريّات عامّة.

نعيش اليوم وسطا فكريّا يتميّز بالحُريّة والصّراع بين مُختلف النّظريات الغربيّة؛ تجعلنا نسعى إلى عرض الإسلام وفق نظريات مُترابطة المُقدّمات والنّتائج؛ تحكمها مقاصد محدّدة مبنيّة على عقيدة واضحة.

تغطية الفراغ التّشريعي؛ الّذي يتزايد مع تطوّر الحياة يوما بعد يوم؛ تسهيلا للمُجتهدين والقُضاة بالعودة إلى هذه النّظريات في المسائل الّتي تنتمي إلى دائرة الفراغ التشريعي.

أمام هذه الأهميّة الكبيرة للتّنظير؛ على جماعةِ المُجتهدين المُسارعة إلى استخراج نظريّات فقهيّة تحقيقا للدقّة واختصارا للزّمن.

---

[١] نظرية المُؤيّدات الشرعية تجمع بين نظرية في المُؤيّدات التأديبية (في الحدود والقصاص والديّة والتعزير وعقوبة الكفارة) وأخرى في المُؤيّدات المدنية (في البُطلان والفساد). انظر: الزحيلي، محمّد، (١٤١٤هـ/١٩٩٣م). **النظريات الفقهية**، (ط١)، دمشق: دار القلم، بيروت: الدار الشامية، ص ١١-١٩٤.

[٢] خاصّة إذا كانت الدّراسة عبارة عن رسالة ماجستير أو أطروحة دكتوراه؛ لأنّ الباحث لم يتمكّن بعدُ في الدّراسات الشرعية، ولم يفقه بعدُ المنهجية العلمية جيّدا، أمّا التنظير فيحتاج إلى رصيد واسع وتمكّن جيّد في الدّراسات الفقهية المقارنة بين جميع المذاهب؛ فكيف يُنظّر من لم يتمكّن في ذلك!!؟

[٣] عطيّة، **تجديد الفقه الإسلامي**، ص ٤٤، ٤٥.

بعد هذا يظهر أنّ التّجديد عن طريق الاجتهاد الجماعي في عصرنا أصبح ضرورة؛ لمّا تبيّن أنّــه اجتهادٌ حقيقة؛ ســواء كان في المضمون أو الشّكل ممّا لا يُــمكن أن يستقلّ به مُجتهد بمُفرده كالتّقنين والتّنظير.

فالاجتهاد الجماعي لبعث التّجديد في الفقه الإسلامي أسلمُ وسيلةٍ للحفــاظ علــى مــصادر الشّريعة من التّعطيل والتّحريف؛ وأنجع وسيلةٍ لبعث الرّوح في الفقه الإسلامي؛ خاصّة إذا اتّجه إلى جميع تخصّصات الحياة؛ وهذا ما سنتناوله في المطلب الثاني من هذا الفصل.

المطلب الثاني: الاجتهاد الجماعي في تخصّصات الحياة

إنّ الآفاق المُستقبلية للاجتهاد الجماعي في عصرنا الحاضر تقتضي توسيع مجال الاجتهاد ليشمل المجالات الّتي وقفت الحضارة المادّية المُعاصرة فيها حاجزا على تطبيق الفقه الإسلامي بمُختلف أنواعه في الواقع، أو المسائل الّتي عجز الاجتهاد الفرديّ على إيجاد حلول لها وفق حُكم الله؛ لما تتميّز به من تعقيدات تُلزم تضافر الجهود بين فقهاء النصّ وفقهاء الواقع.

وجميع تخصّصات الحياة اليوم – السّياسية، الاقتصادية، الطبيّة، الاجتماعية، الثقافية، الإعلاميّة، الدّعوية، وغيرها- بحاجّة إلى اجتهاد يُصبغها ثقافةً إسلاميّةً؛ لتسير حياة المُسلمين بجميع مجالاتها وفق أحكام الشّرع الإلهي.

وينبغي أن تُركّز الجُهود في المجالات الآتية: الجانب السّياسي، الجانب الاقتصادي، الجانب الطبّي، الجانب الاجتماعي؛ باعتبارها مجالات تخصّ المُقوّمات الحضارية للأمّة، وتحتاج إلى اجتهاد في أقرب الآجال؛ لتعامل أفراد الأمّة معها مباشرة.

لذلك سنُحاول هنا بيان بعض المسائل الّتي تنتمي إلى كلّ مجال من هذه المجالات؛ بُغية التّنبيه إليها وما هو الدّور الّذي يجب أن يقوم به الاجتهاد الجماعيّ في مثل هذه المسائل.

الفرع الأول: الاجتهاد الجماعي في الجانب السّياسي

يُعتبر الجانب السّياسيّ من الجوانب الّتي أهملها الاجتهاد المُعاصر لأسباب عديدة؛ ترجع في مُجملها إلى الهوّة الكبيرة الّتي حصلت بين الحُكّام الّذين يُمثّلون السّياسة والعُلماء الّذين يُمثّلون الاجتهاد؛ بسبب التّسلّط والتّهميش الّذي كان يُمارسه الحُكّام على العُلماء؛ مُنذ سقوط الخلافة الرّاشدة؛ واستمرّ ذلك إلى العصر الحاضر الّذي لم يبق للعُلماء فيه أيّ دور في سياسة الدّول.

إنّ عدم التّواصل هذا؛ أدّى إلى بروز نوع جديد من الفقه؛ عُرف بالفقه السّياسي أو السّياسة الشّرعية؛ يتناول علاقة الحاكم بالرّعيّة، وما الدّور الّذي يجب أن يقوم به الحاكم اتّجاه حفظ الدّين وسياسة الدّنيا.

إنّ النّاظر في مضمون هذا الباب من الأبواب الفقهيّة؛ يلحظ فيه قِدم موضوعاته؛ الّتي تميّزت بدراسة الواقع الّذي كان سائدا زمن مَنْ كتب في هذا المجال أمثال الماوردي والجويني وغيرهم من العلماء.

إنّ أمثال هؤلاء العُلماء قد اجتهدوا في هذا المجال وفق الأحداث السياسيّة الّتي كانت سائدة في عصورهم؛ فاهتدوا إلى بسط نظريّاتٍ سياسيّةٍ اشتهرت فيما بعدُ؛ وعناها الباحثون بالدّراسة والتّحليل والنّقد.

إنّ مثل هذه النّظريات تبيّن أنّ الاجتهاد في عصورهم لم يكن خاصّا بالجوانب المُتعلّقة بالفرد فقط؛ بل ما يتعلّق بالجماعة كان له الحظّ الوافر من اجتهاداتهم، وهو ما تُمثّله هذه النّظريات والاجتهادات.

ثمّ بعد ذلك استمرّت الدّراسات في المجال السّياسي حول موضوع الشّورى، وركّز الباحثون جلّ اهتماماتهم عليه باعتباره المبدأ الّذي يقوم عليه نظام الحُكم في الإسلام.

فتناولوا حقيقته وأسسه وشروط أهل الحلّ والعقد وعلاقته بالنّظم السياسيّة الحديثة كالنّظام الدّيمقراطي والملكي والجمهوري وغيرها من النّظم؛ ببيان شرعيتها والصّلاحيات المُخوّلة للنّظام في سياسة البلد وغير ذلك.

إلاّ أنّ هذه الدّراسات استولى عليها المُفكّرون والسّياسيّون؛ وغابت عن عُلماء وفقهاء الأمّة؛ بسبب عدم الثّقة الموجودة بين العُلماء والحُكّام كما أشرت سابقا.

وفي عصرنا الحديث الّذي بدأت تُطرح فيه نظريّات سياسيّة جديدة؛ بفعل التغيّرات الّتي تشهدها السّاحة السّياسية العالمية؛ آن الأوان لعُلماء الأمّة أن يلتفتوا إلى هذه المسائل ويُعطوا لها حقّها من الدّراسة والاجتهاد[1]؛ لتحقيق أهداف عديدة منها:

التّقارب بين العُلماء والحُكّام؛ ومُشاركتهم في سياسة الدّنيا؛ فالواقع أثبت أنّ استمرار العلاقة بما هي عليه الآن؛ عاد على الأمّة بالانتكاسات والتأخّر في مُختلف المجالات.

بيان الشّرعية الحقيقية من الأنظمة السّياسية السّائدة في العالم الإسلامي.

تجديد النّظريّات السّياسية؛ وتكييفها مع الواقع المُعاصر المُتغيّر.

تقوية الأمّة في شتّى مجالاتها؛ لأنّ قوّتها تستمدّه من أمرين؛ قوّة علمائها وحُكّامها.

حدّ السّلطان الجائر من الرّكون للضّغوطات الخارجيّة لأعداء الأمّة.

الانتقال من فقه الفرد إلى فقه الجماعة.

إنّ تحقيق هذه الأهداف –في نظر الباحث- لا يُمكن إلاّ بتوحيد الجُهود بين عُلماء الأمّة أو عُلماء البلد الواحد على الأقل؛ لذلك فالاجتهاد الجماعيّ الّذي يضمّ كفاءات عالية؛ لها خبرة بالواقع السّياسي كفيلة بأن تُحقّق هذه الأهداف.

إنّ صُنع القرار السّياسيّ ما هو إلاّ اجتهاد من أولي الأمر ابتداءً أو تبنّيهم اجتهادا سابقا في شكل ترجيح أحد الآراء الاجتهادية الفقهيّة أو البناء على خبرة إسلاميّة سالفة؛ وإدخاله دائرة الإلزام السّياسيّ من خلال العملية السّياسية بقوّة السّلطة الّتي عقد لها النّاس بيعة التّفويض في إدارة

---

[1] زكي الميلاد، **من التراث إلى الاجتهاد**، ص ٣٠٦.

الشّأن السّياسي[١].

إنّ الاجتهاد المُخوّل إلى أولي الأمر هنا؛ ممكنٌ في حالةٍ ما إذا كان وليّ الأمر مُجتهدا؛ أمّا في عصرنا اليوم؛ فإنّ مثل هذه النّظرية تحتاج إلى تجديدٍ وفق إطار الواقع المُعاصر الّذي تتميّز به السّلطة الحاكمة في الدّول المُسلمة.

ولذلك فصُنع القرار السّياسي في عصرنا في إطار هذه الظّروف؛ لا يُمكن بأيّ حال من الأحوال أن يستبدّ به أولوا الأمر؛ فللعُلماء دورٌ كبيرٌ في هذا المقام؛ ما دام تصرّف الحاكم منوطًا بالمصلحة؛ والمصلحة في نظر الشّرع لا يُمكن أن يُحدّدها إلاّ من كانت لديه صلة بالشّرع؛ والعالم لا يُمكنه تحديد مصلحة الأمّة حقيقة دون النّظر إلى الواقع السّياسي الّذي يعرفه حقّ المعرفة إلاّ منْ هُم في الحقل السّياسي.

ولذلك كان الاجتهاد الجماعيّ الّذي يتعاون فيه علماء الشّريعة مع الحُكّام أو السّياسيّين؛ خير وسيلة لصُنع القرار السّياسي في عصرنا الحاضر.

إنّ الواقع السّياسي اليوم يعجّ بالقضايا الّتي تنتظر بيان مُراد الله فيها؛ فتركيز الاجتهاد الجماعي لهذا الجانب الّذي أُهمل لفترة زمنية طويلة؛ قد يُساهم في إعطاء الواقع السّياسي صبغة شرعية؛ يُرجع الثّقة بين أفراد الأمّة وعُلمائها وحُكّامها؛ لتحقيق قيّوميّة الدّين وشموله لكلّ جوانب الحياة، الّتي لا يُمكن أن تتحقّق إلاّ بالتّواصل الجدّي بين العلماء والحُكّام وأفراد الأمّة.

ومن المسائل السّياسيّة المطروحة اليوم؛ عولمة الحُكم والنُظم السّياسية، الشّرعية الدّولية، حقوق الإنسان؛ إضافة إلى مسائل أفرزها الأوضاع السّياسية؛ كمسألة الإرهاب والعمليات الاستشهادية وغيرها.

إنّ العولمة السّياسية؛ تعمل جاهدة على إنشاء نُظم سياسية تابعة لها في كلّ أصقاع العالم إن وجدت لذلك سبيلا؛ تعمل على تحقيق أهدافها الاقتصادية والثّقافية وغيرها[٢].

والدّول المُسلمة ليست بمنآى عن ذلك؛ بل هي الهدف الأوّل لها؛ وما حرب العراق الّتي نشهدها اليوم إلاّ دليلا يُثبّت صدق النّظرية أكثر ممّا مضى.

أمّا الشّرعية الدّولية الّتي يتحدّثون عنها؛ فالاجتهاد الجماعيّ دوره فيها بيانُ مفهومها حقيقة ومُحاولة قيامها على قاعدة ضمان العدل والمُساواة واحترام القيم ووحدة المقاييس[٣].

---

[١] فوزي خليل. الاجتهاد السّياسي: **تقاطعات المدني والفقهي**، www.islamonline.com ٢٠٠٥/٠٣/٢٧مـ.

[٢] بوطالب، **من قضايا الإسلام المُعاصر**، ص ١٣٣.

[٣] **المصدر نفسه**، ص ١٣٥.

أمّا حقوق الإنسان الّتي يُنادون بها العالم اليوم؛ فقد سبقهم إليها الإسلام؛ يظهر ذلك من خلال تشريعاته الّتي تسعى إلى حفظ الحقوق على كلّ المُستويات الدّينية والفكرية[١]؛ إلاّ أنّ الدّول المُسلمة لم تأخذ بها نتيجة الاستبداد الّذي تشهده؛ ممّا أدّى بالغرب إلى حمله سلاحا ضدّ من لا يُوالون لها؛ تحقيقا لمصالحهم.

إنّ الإرهاب اليوم أصبح ظاهرة عالمية؛ لا تُفرّق بين البُلدان في هذه البسيطة؛ فغدت تزهق النّفوس الّتي حرّمها الله إلاّ بالحقّ، واتّخذت ذريعة لاحتلال العديد من البُلدان الإسلامية.

مع ما أحدثته الظّاهرة من رُعبٍ وفزعٍ في أوساط العالم اليوم، وضجّة سياسية وإعلاميّة؛ وتُهمة للمُسلمين بتبنّي وتشجيع الظّاهرة –أي المسلمين-؛ أثّرت سلبيا على حالهم ومُستقبلهم؛ لم تلق الظّاهرة لدى علماء المُسلمين اهتماما كبيرا يجعلهم يُبدون الرّأي الشّرعي الصّحيح في المسألة بكلّ حُريّة؛ فعلى علماء المسلمين إصدار رأي قويٍّ عن طريق اجتهادٍ جماعيٍّ؛ للحدّ من الظّاهرة الّتي تتبنّاها أفكار ليست من الإسلام في شيء[٢].

أمّا العمليات الاستشهاديّة الّتي تشهدها فلسطين والعراق مثلا؛ فلم نسمع رأيا جماعيّا يفصل في المسألة؛ بل آراء فرديّة مُختلفة مغمورة بعيدة عن الرّأي العام نتيجة الضّغوط السّياسيّة؛ لذلك كان الرّأي الصّادر عن جماعة العُلماء؛ المسلكَ الوحيد لاجتناب هذه الضّغوط؛ وقول كلمة الحقّ مهما كانت الظّروف والأحوال[٣].

فمثل هذه المسائل وغيرها الّتي أفرزتها الأوضاع السّياسيّة العالميّة الرّاهنة وتُفرزها كلّ حين؛ لم يشهدها المُتقدّمون؛ ولا يُمكن تخريجها وفق اجتهاداتهم لاختلاف الظّروف والأحوال؛ فهي تحتاج إلى اجتهادٍ جديدٍ؛ تُلزم علماء العصر بيان مُراد الله فيها؛ عن طريق اجتهاد جماعيٍّ يجتمع فيه علماء الأمّة استعانةً بالمُختصّين السّياسيّين والخبراء في القضايا الدّولية؛ لتوجيه حُكّام الأمّة وتبصيرهم في التّعامل مع مثل هذه القضايا.

وهذا الاجتهاد الجماعيّ؛ عليه أن يُراعي الظّروف السّياسية الّتي تُحيط كلَّ بلدٍ بعيْنِه؛ لذلك وَجب أن يمرّ عبر اجتهاد جماعيّ محلّي في المسائل السّياسية الّتي تخصّ مُجتمعات محليّة؛ يجتمع فيه علماء المُجتمع مع أهل السّياسة للتّشاور والخروج برأي سياسيّ شرعيّ يحفظ حقوقهم

---

[١] بوطالب، **من قضايا الإسلام المُعاصر**، ص ١٣٥. زكي الميلاد، **من التراث إلى الاجتهاد**، ص ٣٠٥.

[٢] تتبّعت قرارات الدّورات الّتي عقدها مجمع الفقه الإسلامي بجدّة من الدّورة الأولى إلى آخرها؛ فلم أجد أي قرار تبنّى فيه المجمع رأيه في الظّاهرة.

[٣] وإن كان قد وجدت أنّ مجمع الفقه الإسلامي بالسّودان اجتهد في المسألة؛ إلاّ أنّي لم أطّلع على الفتوى بسبب عدم وُجود دوريّة يُصدرها المجمع، وعدم توفر المجمع لموقع إلكتروني يعرض فيه القرارات الّتي توصّل إليها في المسائل الّتي اجتهد فيها.

ومُستقبلهم.

وعبر اجتهاد جماعيّ إقليميّ؛ يُراعي الظّروف السّياسية الإقليمية الّتي تُحيط بأهل الإقليم وخُصوصيّاتهم في القضيّة المطروحة للاجتهاد.

أمّا الاجتهاد الجماعيّ الدّولي؛ فيُركّز اهتماماته على المسائل العامّة الّتي تخصّ أفراد الأمّة الإسلامية؛ مثل المسائل الّتي أشرنا إليها، وما أشرنا إليه من تجديدٍ في النّظريات السياسيّة الّتي طرحها المُتقدّمون.

إنّ من واجب علماء الأمّة اليوم كذلك؛ بلورة نظام سياسيٍّ مُعاصرٍ؛ يُقدّم للعالم قُدرة الإسلام على إنشاء نظام سياسيٍّ يجمع بين الشّرعية الدّينية والتطوّر المُعاصر؛ يُوحي بحضارة هذا الدّين وصلاحيته لكلّ زمان ومكان[١].

ولعلّ النّموذج الإسلامي الإيراني القائم اليوم؛ من أبرز النّماذج الّتي يُمكن من خلالها تبنّي نظريات جديدة في الفكر السّياسي الإسلامي؛ خُصوصا مع وُجود واقع موضوعيّ وتطبيقيّ تُختبر فيه الأفكار والنّظريات والطّروحات السّياسية والفقهية والقانونية والدّستورية؛ وتُتزوّد بخبرات وتجارب عمليّة وتطبيقيّة[٢].

وما تعيشه الأمّةُ اليوم من تحدّيات سياسيّة على المُستويين الدّاخلي والخارجي؛ ما هو إلاّ نتيجةً لإهمال عُلماء الأمّة لهذا الجانب في اجتهاداتهم؛ وكأنّ الاجتهاد خاصّ بما يتعلّق بالفرد دون الجماعة!!

والاجتهاد الجماعيّ المُعاصر؛ عليه أن يغشى كلّ المجالات دون استثناء؛ إن أردنا تحقيق الأهداف المنشودة المُتمثّلة في الرقيّ الحضاري والمادّي لهذه الأمّة.

يقول **فوزي خليل**: (من هنا تبدو حاجة الأمّة إلى علماء لديهم نظرٌ سديدٌ وثقافةُ عصرٍ واسعةٍ وتمكُّنٍ في فقه الشّريعة ومعرفةٍ بمقاصدها وخبرةٍ بمواضع الحاجة في الأمّة ومقدرةٍ على إمدادها بالمُعالجة الشرعيّة لاستبقاء عظمتها، وعلى الأمّة أن تُقيم من بينها مَنْ هم أوسع علما وأصدق نظرا في فهم الشّريعة، ويتعيّن أن يكونوا قد جمعوا على [مع] العلم العدالة واتّباع الشّريعة

---

[١] وقد ذهب المُفكّر عبد الهادي بوطالب إلى أنّ النّظام الدّيمقراطي بما يعمل به من آليات لا يتنافى في مُعظم قواعده مع روح الإسلام وثوابته، فعلى الفكر الإسلامي تبنّيه وإظهار الحكم الإسلامي في صورة حكم مُندمج في نظام الحكم العالمي الجديد. انظر: **من قضايا الإسلام المعاصر**، ص ١٣٤.

[٢] الميلاد، زكيّ، (٢٠٠٤م). **من التراث إلى الاجتهاد –الفكر الإسلامي وقضايا الإصلاح والتجديد-**، (ط١)، الدّار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ص ٣٠٧.

والمعرفة بالزّمان واستقامة الطّريقة؛ لتكـــون أمانة العلم فيهم مُستوفاة، ولا تتطرّق إليهم الرّيبة في النّـــصح للأمّة، وهو ما صـــار يتطلّبُ الاجتهاد الجماعيّ لتعقّد شؤون الحياة المُعاصرة، وعلاقاتها الاقتصاديّة والسياسيّة)[١].

وتظهر العلاقة جيّدا في الاجتهاد الجماعيّ في المجال السّياسي بين العُلماء والحُكّـــام في معرفـــة الأحكام الشّرعية الّتي يُمكن أن تخضع للتّقنين من غيرها؛ خدمة لمصالح الأمّة وحفظا لنظامها من الضّياع وتيسيرا لهم في تسيير شؤون الأمّة وفق الشّرع الإسلامي؛ بعيدا عن القضايا الّتي يُمكن أن تُحدث خللا في نظام الأمّة أو خروجا عن مبادئ الشّرع الإسلامي[٢].

إنّ الاجتهاد الجماعيّ الّذي يُزوّد التّشريعات القانونيّة في البلاد الإسلاميّة؛ عليـــه أن يكـــون اجتهادا جديدا وليس انتقائيا من اجتهادات المُتقدّمين؛ لأنّ مصلحة الأمّة اليـــوم في اجتـــهادات تُراعي ظروف الزّمان والمكان والأحوال السّياسية والاجتماعية السّائدة في عصرنا؛ تستنير بمبادئ وروح القُرآن والسنّة[٣].

يظهر بعد هذا أنّ المجال السّياسي والتّشريعي في الدّول الإسلامية؛ من أخصب المجالات الّـــتي ينبغي أن يلجها الاجتهاد الجماعيّ؛ لما يقوم به من تزويد القوانين بالحلول الّتي تُساعد في ضـــبط العلاقة بين الحاكم والمحكوم؛ والأفراد فيما بينهم.

الفرع الثاني: الاجتهاد الجماعي في الجانب الاقتصادي

تُعتبر التّنمية الاقتصادية من أهمّ معايير التقدّم الحضاري للأمم والمُجتمعات؛ خاصّة والعالم اليوم يتّجه إلى العولمة الاقتصادية نتيجة قُوّة اقتصاديات الدّول المُتقدّمة؛ الّذي يعتمد على القيم الماديّـــة في تعاملاته.

إنّ هذه القيم؛ تختلف تماما مع مفهوم التّنمية الاقتصاديّة في الإسلام؛ الّتي تعتمد أساسا علـــى القيم الأخلاقية؛ بينما اقتصاديات الدّول الإسلاميّة اليوم لا زالت تعتمد على القيم المادّية بعيدا عن القيم الأخلاقية[٤].

---

[١] فوزي، الاجتهاد السّياسي: **تقاطعات المدني والفقهي**، **www.islamonline.com** ٢٠٠٥/٠٣/٢٧مـ.

[٢] يطرح العلمانيّون في الآونة الأخيرة في الجزائر –مثلا- كثيرا من المسائل الّتي تتناقض مع المبادئ الأساسية للـدّين؛ خاصّـة في بـاب الأحوال الشّخصية المُنبثق من الشّريعة الإسلامية، وكان آخرها مسألة الوليّ في النّكاح؛ إلاّ أنّه –ولله الحمد- لم ينجح مُخطّطهـم؛ ومـا كانت هذه الطّروحات تُسمع لو كان في الجزائر مجلس اجتهاد جماعيّ قويّ يُنير الطّريق أمام السّلطة في تقنين القوانين وتسيير شُؤون الأمّة وفق منظور إسلامي.

[٣] القاضي، **إحياء الاجتهاد في الثقافة الإسلامية**، ص ٩٦.

[٤] إسماعيل، أحمد. (١٤٢٣هـ/٢٠٠٢مـ). **الإسلام بين الواقع والتحدّيات والمُستقبل**، (ط١)، القاهرة: مكتبة الدّار العربية للكتـاب، ص ١٥٧- ١٦١.

ولذلك فالتنمية الاقتصادية المنشودة؛ ينبغي أن تستمدّها اقتصاديّات الدّول الإسلامية من الثّقافة الإسلاميّة؛ وهذا دور العلماء والاقتصاديّين في العالم الإسلامي في إيجاد حلول لكثير من التّعاملات الاقتصادية وفق منظور إسلامي؛ ولن يتمّ ذلك إلاّ باجتهاد جماعيّ يجمع العلماء والاقتصاديّين من مُختلف البلدان الإسلامية.

إنّ المُعاملات المالية المُعاصرة من أوْلى المجالات الّتي ينبغي أن يتوجّه إليها الاجتهاد الجماعي؛ بحكم تعقّد المُعاملات؛ ولحاجة النّاس الماسّة إلى بيان حُكم الله في مُعاملاتهم وتصرّفاتهم.

إنّ كثيرا من المسائل الاقتصاديّة لا زالت الآراء الاجتهاديّة فيها لم تُحسم بعدُ، فترى معاملة اقتصاديّة واحدة؛ يُجيزها البعض ويُحرّمها الآخر؛ بناء على الرّاجح من الأدلّة الّتي توصّل إليها دون استعانةٍ بالاقتصاديّين، أو لعدم وُجودِ نظيرٍ لها في المُصنّفات القديمة، أو لعدم القدرة على وُلوج هذا النّوع من المسائل الّتي تحتاج إلى جهود مُتكاملة بين علماء الشّريعة والاقتصاديّين.

لهذا كان الاجتهاد الجماعيّ في مثل هذه المسائل؛ هو الأوْلى في بيان الحُكم الشّرعيّ لها؛ انطلاقا ممّا يُقدّمه الاقتصاديّون والخُبراء من معلومات حول ما تقوم عليه هذه المُعاملات في الواقع، حفاظا على مصلحة النّاس من الضيّاع.

إنّ ما يتوجّه إليه اقتصاد العالم اليوم من عولمة وتجارة حُرّة –اقتصاد السّوق-؛ أسفرت عن إنشاء شركات غربية ضخمة مُتعدّدة الجنسيات؛ هدفها الاستحواذ على رؤوس الأموال العالميّة للسّيطرة عليها، والنّفوذ داخل صُغرى الدّول للتّحكّم في تحقيق أهدافها السّياسية والاقتصادية.

أمام هذه الحالة الّتي تُهدّد أمن وسلامة المُسلمين في أرض المعمورة؛ كثيرٌ من المُتعاملين الاقتصاديّين يخشون وُلوج هذا الجانب المُهمّ في الحفاظ على هويّة الأمّة وتفوّقها؛ لعدم وُضوح الرّؤية الشّرعية الكافية في كثير من التّعاملات الاقتصاديّة الّتي يقوم عليها اقتصاد السّوق العالمي؛ لذلك ينبغي للاجتهاد الجماعي أن يُبيّن الحكم الشّرعي في هذا النّظام من حيث التّطبيق والممارسة[1].

إنّ موضوع الرّبا من المواضيع الّتي ينبغي أن يتوجّه إليها الاجتهاد الجماعيّ؛ بإعادة دراسة أدلّة المسألة ومُحاولة تحديد العلّة والحكمة الّتي حُرّم من أجلها؛ وتوحيد الرّؤية الشّرعية بين جميع علماء الأمّة حسما للخلاف في المسألة؛ ولما في ذلك من آثار إيجابية على مستوى الأفراد

---

[1] عبد الهادي بوطالب، **من قضايا الإسلام المُعاصر**، ص ١٣٦، ١٣٧.

والدّول[١]، ومن تيسيرٍ على العُلماء في تصنيف كثيرٍ من المعاملات المُعاصرة من حيث الحليّة والتّحريم.

ومن المُؤسف حقّا أن تتعدّد وُجهات النّظر وتختلف في هذه المسألة الخطيرة الّتي توعّد المولى تبارك وتعالى من تعامل بها بقوله: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ، فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾**[٢].

لذلك آن الأوان بتوحيد الرّؤية الشّرعية في المسألة؛ ولن يتحقّق ذلك إلاّ باجتهاد جماعيّ على المُستوى العالمي؛ تحقيقا لمقصد حفظ الأمّة؛ وحسما لتعدّد وُجهات النّظر الّتي تركت النّاس في حيرة من أمرهم.

ومن المُعاملات المُعاصرة الّتي ينبغي الحسم فيها؛ جلّ التّعاملات الّتي يكون البنك طرفا فيها كشركات المساهمة[٣] والتوصية بالأسهم[٤] وذات المسؤولية المحدودة[٥] والعقارات والاستثمارات؛ (فالمطلوب حيال هذه الشركات أن يتعمّق الاجتهاد الإسلامي في التّعرّف على مُلاءمة تسييرها وامتلاك أسهمها، وانتقال ملكيتها، ودراسة نظمها الأساسية الّتي يأتلف منها عقدها المُؤسّس أو نظامها الأساسي، وتُضبط شروط التّعامل فيها ليُعرف حكم الشّرع في ذلك)[٦]، والاجتهاد الجماعيّ هو الكفيل بهذه المُهمّة.

ومن المسائل كذلك؛ مسألة حكم النّقود الورقية الّتي أصبحت عماد التّعامل في الحياة المُعاصرة؛ هل تحلّ محلّ النّقود المعدنية –الذّهب والفضّة- فتأخذ كلّ أحكامها؟ أم لها أحكام خاصّة بها من

---

[١] التّمر، **الاجتهاد**، ص ٣٤٥- ٣٦٥ و٣٧٥- ٣٨٦.

[٢] البقرة، الآية ٢٧٨، ٢٧٩.

[٣] هي الشّركة الّتي يُقسّم رأس المال فها إلى أجزاء مُتساوية القيمة، كلّ جزء يُسمّى سهما؛ فيشترك كلّ واحد بعدّة أسهم وتكون هذه الأسهم قابلة للتّداول، ويكون الشريك المُساهم فيها مسئولا أمام الغير بمقدار أسهمه ولا تُعنون باسم احد الشركاء؛ وإن كانت تتّخذ لها اسما يدلّ على غرضها. أنظر: الخيّاط، عبد العزيز عزّت، (١٣٩٠هـ/١٩٧١م). **الشّركات في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي**، (ط١)، عمّان: جمعية عمال المطابع التعاونية، وزارة الأوقاف والشؤون والمُقدّسات الإسلامية، عمّان، ج٢، ص ٨٦- ١١١.

[٤] هي الّتي يتكوّن رأس مالها من أسهم قابلة للتداول ويكون الشركاء فيها قسمين: شركاء مُتضامنين ومسؤولين مسؤولية تضامنية ومُطلقة عن جميع التزامات الشركة، وشركاء موصين مسؤوليتهم بمقدار حصصهم، لا يُسألون إلاّ بالنّسبة لحصّتهم من رأس المال الممثلة بقيمة أسهمهم. الخيّاط، **الشركات**، ج٢، ص ١١١- ١١٣.

[٥] هي شركة تجارية تتألّف من شريكين أو أكثر يكون كلّ منهم مسؤولا بقدر حصته في رأس المال؛ ولا تُؤسّس بطريق الاكتتاب العام، ولا يُقسّم المال إلى أسهم قابلة للتّداول، ولا يجوز أن تصدر الشركة سندات، ويكون انتقال الحصص خاضعا لاسترداد الشركاء بالشروط الّتي بُيّنت فيها. الخيّاط، **الشركات**، ج٢، ص ١١٣- ١١٨.

[٦] بوطالب، **من قضايا الإسلام المُعاصر**، ص ١٣٨.

حيث الزّكاة والرّبا والدّيون وغيرها؟ وما حكم المعاملات الّتي تدهورت قيمتها من حيث سداد الدّيون؟ هل يردّ المدين المثل أم القيمة؟[١].

كلّ هذه المسائل الّتي أشرنا إليها على سبيل المثال وغيرُها كثيرٌ ممّا أفرزته وتُفرزه الحضارة الماديّة من مُعاملات جديدة؛ تحتاج إلى اجتهادٍ عميقٍ لدراستها وفق أُسُس علمية متينة ووجهاتِ نظرٍ حاذقةٍ؛ تجمع بين العلم الشرعي والرّؤية الواقعيّة للأمور؛ حفاظا على مقصد الشّارع في حفظ نظام الأمّة؛ الّذي يُعتبر الجانب الاقتصاديّ فيه أحد أهمّ الرّكائز الّتي يعتمد عليها.

ولا يُمكن ذلك إلاّ بالاجتهاد الجماعيّ الّذي يتعاون فيه العلماء والمُختصّون فيما بينهم على كلّ المُستويات؛ المحلّي والإقليمي والدّولي.

وقد كانت للمجامع الفقهيّة والمؤسّسات الإسلامية الاقتصادية؛ الأثر الإيجابيّ في هذا الجانب بالخُصوص؛ إذ عمدت إلى دراسةِ كثيرٍ من المسائل الاقتصاديّة المُعاصرة دراسة شرعيّة؛ استفادت منها المؤسسّات الاقتصادية الإسلامية؛ إلاّ أنّها تحتاج إلى تفعيلٍ ونشرٍ ودعايةٍ؛ لتُؤدّي دورها في خدمة المؤسّسات والأفراد؛ تشجيعا للجُهود وتثمينا للمحصول الإسلامي في الجانب الاقتصادي[٢].

ويُشير الباحث إلى أنّ المجامع الفقهيّة الحالية قد تناولت دراسة بعض المعاملات المالية المُعاصرة وأحكامها من منظورٍ شرعيٍّ، فمثل هذه الأحكام يُمكن تطبيقها في البنوك الإسلاميّة أو المؤسّسات المالية الّتي تتعامل بالصّيغ الإسلاميّة؛ بينما الاجتهاد الجماعيّ المنشود ينبغي أن يتوجّه إلى دراسة المعاملات المالية الّتي تتعامل بها البنوك التقليديّة (الرّبويّة)؛ وبيان الحكم الشّرعيّ لها؛ لأنّها مُنتشرة في كلّ الدّول الإسلامية؛ والدّولة تفرض التّعامل معها في مُعظم تعاملاتها الاقتصاديّة.

إضافة إلى أنّ البنوك الإسلامية غير موجودة في كلّ الدّول؛ لذا وجب على العلماء التّركيز على هذه المعاملات؛ لأنّ النّاس لا مفرّ لهم من التّعامل مع مثل هذه البنوك.

---

[١] القرضاوي، **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية**، ص ١٢٦.

[٢] انظر بعض قرارات مجمع الفقه الإسلامي في الجانب الاقتصادي؛ القرار رقم ١٢٣ (٥/١٣) بشأن القراض أو المُضاربة المشتركة في المؤسسات المالية (حسابات الاستثمار)، الدّورة الثالثة عشر المُنعقدة في الكويت ٧-١٢ شوال ١٤٢٢هـ/٢٢-٢٧ كانون أول (ديسمبر) ٢٠٠١مـ، والقرار رقم ١٣٠ (٤/١٤) بشأن الشركات الحديثة: الشركات القابضة وغيرها وأحكامها الشرعية؛ والقرار ١٢٣ (٥/١٣) بشأن المتأخرات في المؤسسات المالية الإسلامية، الدّورة الرّابعة عشر المُنعقدة في قطر ٨-١٣ ذو القعدة ١٤٢٣هـ/١١-١٦ كانون الثاني (يناير) ٢٠٠٣مـ.

الفرع الثّالث: الاجتهاد الجماعي في الجانب الطبّي

يُعتبر المجال الطبيّ اليوم من أهمّ المجالات الّتي ينبغي أن يلجها الاجتهاد الجماعيّ؛ لما وصله من تطوّر علميّ مُذهل؛ جعل الإنسان يقف حائرا أمام كثير من المسائل الّتي يطرحها في مُختلف تخصّصاته.

إنّ هذا التطوّر قد استفاد منه الفقه الإسلامي استفادة كبيرة في جوانب عديدة؛ كمُساعدة العُلماء في ترجيح آراء المُتقدّمين في بعض مسائل الزّواج والجنين وغيرها باستبعاد الآراء الّتي أثبت العلم الحديث عدم صحّتها أو مُناقضتها له؛ وكذلك ما يُقدّمه من خدمة في باب الجنايات للتّعرف على المُجرمين عن طريق تحاليل طبيّة تُثبت الجاني بصورة يقينيّة، إضافة إلى ما يُقدّمه من علاج لمُختلف الأمراض المُستعصية في زمن قريب؛ وغير ذلك من المنافع خدمة للإنسانية.

إنّ هذا التطوّر الطبيّ العجيب؛ بدأ يطرح في الآونة الأخيرة مسائل وقف العُلماء ورجال الدّين من جميع الدّيانات مُتحفّظين عليها؛ لما فيها من تعارض صريح مع الأخلاق وكرامة الإنسان.

إنّ مثل هذه المسائل كالاستنساخ والإجهاض ونهاية الحياة –الدّماغ أم خروج الرّوح؟- والانتفاع بجسد الإنسان بعد وفاته وزرع الأعضاء ونقل النّطف وغيرها؛ مسائل دقيقة جدّا تحتاج إلى تفصيلٍ ودراسةٍ عميقةٍ لبيان مُراد الله فيها؛ ولن يكون ذلك إلاّ باجتهاد جماعيّ يجمع علماء الشّريعة بالأطبّاء والمُتخصّصين؛ ويجمع بين الثّوابت الشّرعية والمقاصد وفقْه الأولويّات والمُوازنات.

إنّ الاجتهاد في هذه المسائل مع ما له من دور إيجابي في حياة الأفراد والمُجتمعات؛ إلاّ أنّه في نفس الوقت خطيرٌ إن وقعت فيه أخطاءٌ أو نزعاتٌ شخصيّةٌ؛ قد تُؤدّي إلى انتهاك النّفس الّتي حرّمها اللّه إلاّ بالحق.

يقول **القرضاوي**: (إنّ لتحديد هذا وذاك آثارا مُهمّة تترتّب عليها أحكام ذات خطر؛ ولابدّ للفقه المُعاصر أن يقول رأيه في ضوء الأدلّة الشّرعية)[١].

إنّ الاجتهاد الجماعيّ له دور كبير في الحفاظ على سلامة المُجتمعات من الأمراض الفتّاكة الّتي يُمكن أن تُحدث خللا في الأرواح ونظام الحياة مِنْ خلال الفتاوى الّتي تُصدرها هيئات الفتوى الجماعية في مُختلف البُلدان؛ بحرمة اتّخاذ كلّ ما يُمكن أن يُسبّب في هلاك المُجتمع.

فعلى سبيل المثال نجد أنّ الأمراض الفتّاكة الّتي يعرفها العالم اليوم من سرطانٍ وسيدَى وآخرها أنفلونزا الطّيور الّذي بدأ ينتشر في العالم، كلّ هذه الأمراض وغيرها الّتي وقف الطّبّ الحديث عاجزا أمامها؛ يُمكن للاجتهاد الجماعي في هذه الحالة الطّارئة أن يُساهم بشكل كبير في عدم

---

[١] **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية**، ص ١٣٠.

انتشار هذه الأمراض بإصدار فتاوى تُحرّم –مثلا- تربية الدّواجن في البيت، أو من تيقّن بإصابة دواجنه بالمرض يجب عليه وُجوبا شرعيّا الخلاص منها؛ حفظا على سلامة المُجتمع من الوباء؛ لأنّ الحفاظ على نظام الأمّة مقصدٌ شرعيّ؛ وحفظ النُفوس من الضّرورات الخمس الّتي تدعو الشّريعة إلى الحفاظ عليها؛ فكلّ ما يُؤدّي إلى إحداث خلل في النّفس؛ جُزئيّا كان أم كليّا؛ فهو مُحرّم شرعا؛ وعلى هذا الأساس تُخرّج أمثال هذه المسائل –والله أعلم-.

ويُمكن أن يُدرج تحت هذا المجال الاجتهادُ الجماعيّ في الصّناعات الغذائية؛ لأنّ كثيرا من الأغذية اليوم تُصنّع في بُلدان لا تحكمها مبادئ الشّريعة الإسلامية؛ فتحوي موادَّ نجسةً أو مُحرّمةً أو ضارّةً تُسوَّقُ إلى بُلدانٍ إسلاميّةٍ؛ جعلت أفراد الأمّة في حرجٍ شديدٍ اتّجاه استعمال هذه الأغذية؛ خاصّة إذا كانت أغذيّة أساسيّة.

فمن هذه الأغذية مثلا الجبن والخبز الفرنسي الّذي يحوي خميرةً تُستورد من أوروبا؛ وجُلّ المشروبات الغازية المُتوفّرة في السّوق اليوم تحوي موادّ كيماويّة لا يُعرف طبيعتها؛ وغير هذه الأغذية كثيرٌ تعجّ به السّوق الغذائية في البُلدان الإسلامية.

إنّ مثل هذه الأغذية ظهرت فيها اجتهادات فرديّة أحدثت بلبلة كبيرة في بعض المُجتمعات[١]؛ لاختلاف وُجهات النّظر فيها؛ واكتفائهم باجتهاداتٍ تعاملا مع النّصوص دون نظرٍ إلى الواقع ومعرفة مُكوّنات هذه الأغذية حقيقة.

إضافة إلى عدم التّحقيق في مفهوم الاستحالة الّتي تحدّث عنها المُتقدّمون؛ وما هي المواد الّتي يُمكن أن تشملها هذه العمليّة من غيرها؟

فأصبح الكلّ يجتهد ويُبدي وجهة نظره؛ تحقيقا لرغبات شخصيّة أو مصالح اقتصاديّة أو تحريما لما أحلّ الله أو تحليلا لما حرّم الله.

فاجتنابا لهذه الفوضى في الاجتهاد؛ وتيسيرا للنّاس من الوُقوع في الحرج والعنت؛ كان من واجب مؤسسّات الاجتهاد الجماعي استعانةً بالخبراء والبيولوجيّين؛ بيانُ الحُكم الشّرعي في مثل هذه الأغذية بيانا شافيا تطمئنّ إليه النّفوس؛ تحقيقا لمصلحة المُجتمعات دُنيًا وأخرى؛ خاصّة وأنّ الدّراسات الإسلاميّة في هذا الجانب ضئيلة جدّا –فيما يعتقده الباحث-[٢].

---

(١) كما يحدث اليوم في المجتمع الإباضي بمدينة غرداية بالجنوب الجزائري؛ أثيرت بلبلة كبيرة حول حليّة وحرمة مثل هذه الأغذية؛ لعدم صدور اجتهاد جماعيّ في مثل هذه المسائل.

(٢) وجدت بحثا في الموضوع للأستاذ عبد الفتّاح محمود إدريس بعنوان (**الاجتهاد الفقهي في مجال الصّناعات الغذائية والدّوائية المُعاصرة**)، نشرته مجلّة المسلم المُعاصر، ع(١١١)، سنة ٢٨، محرّم ١٤٢٤هـ/ مارس ٢٠٠٤مـ، يُمكن أن يُفيد الموضوع ويُساهم في حلّ هذه الإشكالية.

الفرع الرّابع: الاجتهاد الجماعي في الجانب الاجتماعي

إنّ الحياة الاجتماعيّة المُعاصرة مع ما يعيشه العالم اليوم من تطوّرات في مُختلف المجالات؛ أفرزت مُستجدّات جديدة في مُختلف تنظيمات التجمّعات السّكّانيّة الّتي يُمكن للاجتهاد الجماعيّ أن يُبيّن الحُكم الشّرعي فيها؛ استعانةً بالمُتخصّصين في هذا المجال.

فمن المسائل الاجتماعيّة المطروحة اليوم في الأوساط العلمية؛ مسألة الضّرائب وعلاقتها بدفع الزّكاة.

فالدّول الحديثة اليوم تفرض ضرائب على أفراد المُجتمع بشكلٍ كبيرٍ؛ وعلى عدّة خدمات تُقدّمها لأفراد المُجتمع أثقلت كاهله؛ إضافة إلى الحقّ الشّرعي الّذي يجب أن يدفعه بعد مرور كلّ سنة.

إنّ هذه السّياسة الّتي تنتهجها الدّول اليوم أدّت إلى طرح عدّة تساؤلات فيما يخصّ مشروعيّة فرض الدّولة ضرائب على مواطنيها مع واجبها في جمع الزّكاة والقيام بصرفها.

هذه العلاقة أدّت إلى طرح الأسئلة الآتية: هل يعفي استخلاص الضّرائب الدّولةَ من جمع الزّكاة؟ وهل يُترك صرف الزّكاة لمن وجبت عليه على مصارفها تلقائيّا جامعين بين أداء الزّكاة وأداء الضّرائب؟ أو هل تأخذ الدّولة الزّكاة من أصحابها وتضيفها للضّرائب وتدمجها في الخزينة ويعفى بذلك المُسلم من أداء الزّكاة لإدماجها في الضّرائب؟ وما هي مصارف الزّكاة الّتي يُمكن أن تكون شرعا من مصارف الضّرائب والرّسوم؟ ومن يتكفّل بالفقراء والمساكين والأقارب والمُحتاجين إذا ما جمعت الدّولة الزّكاة وصرفتها على شؤون الدّولة؟[١].

كلّ هذه الأسئلة وأمثالها تبقى مطروحةً اليوم في الحياة اليومية للأفراد؛ تنتظر من يبيّن الحُكم الشّرعي فيها؛ ولا سبيل إلى ذلك إلاّ الاجتهاد الجماعيّ الّذي يتعاون فيه علماء الشّريعة مع المُختصّين في شؤون الضّرائب والرّسوم؛ لبيان الحُكم الشّرعي فيما يتعلّق برُكن من أركان الدّين؛ ويحفظ حقوق الأفراد والجماعة في ظلّ السّياسة الّتي تنتهجها الدّول المُعاصرة في شؤون الحياة.

ومن القضيّة الاجتماعية المطروحة بقوُة في عالمنا الإسلاميّ اليوم كذلك؛ قضيّة حقوق المرأة الّتي يسعى أعداء الإسلام في الدّاخل والخارج أن يجعلوها وسيلة لخروج المرأة عن رقبة الدّين؛ ويسعون جادّين إلى أن يُقدّموا لها حقوقا -في زعمهم- تتعارض مع الثّوابت الدّينيّة؛ وفي نفس الوقت يتّهمون الإسلام بتهميش المرأة وعدم رعايتها[٢].

---

[١] بوطالب، **من قضايا الإسلام المعاصر**، ص ١٤١، ١٤٢.

[٢] أحمد إسماعيل، **الإسلام بين الواقع والتحدّيات والمُستقبل**، ص ١٨٧- ١٨٩.

فمن الحقوق الّتي يُطالبون بها؛ الحُرّية وأحقيّتها في العمل والطّلاق ومُساواتها بالرّجل في الميراث والشّهادة وجميع الحقوق وغيرها.

وقد عقدت وتُعقد إلى حدّ اليوم لقاءات ومُؤتمرات وندوات لدراسة الموضوع وتوحيد الجهود فيما بينهم؛ للوُصول إلى أهدافهم ومُخطّطاتهم وفق خطط ومناهج غربية يسعون من خلالها إلى تحقيق مصالحهم ومطامعهم.

فأكثر هذه الحقوق -في نظرهم- حقُوق تتعارض تماما مع مُقوّمات الإسلام وثوابته؛ لا يُمكن بأيّ حال من الأحوال التّنازل عليها.

وفي مُقابل ذلك ينبغي على علماء الأمّة إعادة النّظر في بعض القضايا الّتي تحتاج إلى بيان موقف الإسلام منها في ظلّ التحوّلات الاجتماعية الّتي يشهدها واقع الحياة في العالم الإسلامي.

في هذه الظّروف كان لزاما على علماء الأمّة الانتباه إلى مثل هذه القضيّة؛ والعمل جادّين في إبراز حقوق المرأة في الإسلام ودورها الأساسيّ فيه؛ ردّا بالمثلِ تنسيقا بين علماء الأمّة وفق اجتهاد جماعيّ يُبيّن حقوقها في عصرنا الحاضر؛ ويسعى إلى تقويم الحياة الاجتماعيّة؛ وتقديم بدائل إسلاميّة تُطرح في الواقع؛ اجتنابا للسّقوط فيما يُخطّطه من لا ينتمي إلى الإسلام.

بالإضافة إلى هاتين القضيّتين؛ تُوجد قضايا اجتماعيّة عديدة تُعاني منها مُعظم المُجتمعات الإسلامية؛ تحتاج إلى اجتهادات جديدة وفق مُعطيات الواقع المُعاصر؛ يُساهم فيها العلماء مع المُختصّين في إيجاد طُرقٍ شرعيّةٍ لحلّها وفق منظور شرعي؛ منها الطّفولة المُسعفة، واللّقيط[١]، والعنوسة، والضّمان الاجتماعي، والسّجون، وغيرها.

ففي ظلّ الظّروف السّياسية والاجتماعيّة الّتي يعيشها العالم الإسلامي؛ لا يُمكن أن تكون هناك طُروحات قويّة إلاّ إذا صاحبها اجتهاد جماعيّ قويّ يقْوى بقُوّة أصحابه فكرا وعملا؛ يسعى إلى توجيه السّلطان ودوره في الحياة الإسلامية المُعاصرة.

هذه هي مُجمل التّخصّصات الّتي يجب أن يتوجّه إليها الاجتهاد الجماعيّ في عصرنا؛ ويغشاها باجتهاداته؛ ليُحقّق أهدافه مُحاولة منه في دفع التحدّيات الّتي تُواجهها الأمّة في مُختلف المجالات؛ وبخاصّةٍ المجالات الّتي أشرنا إليها هنا.

يقول **علي المومن**: (ويُؤكّد أحد الفقهاء أنّ مُهمّة المُجتهد الحقيقي في الوقت الحاضر إحداث تحوّل في واقع الاجتهاد والفقه في المسائل غير العبادية أي الاجتماعية؛ بعد دراسة عناصر الاستنباط ومصادره من جديد، وبذلك تتجلّى شمولية الدّين والفقه ومُسايرته لمظاهر الحياة

---

[١] زوزو، فريد صادق، **دعوة للاجتهاد الجماعي في طرق كفالة اللّقيط**، **www.lahaonline.com/index٣.php?**

المُتطوّرة، ويجب أن نعرف إذا لم تُستخدم أصول الأحكام والقوانين الكُليّة في الاستنباط ومناطات الأحكام في المسائل غير العبادية كالمسائل السّياسيّة والاقتصاديّة والتجاريّة أو مسائل العلاقـــات الدّوليّة ومسائل السّلطة؛ فإنّـــه لا يُمكـــن حـــلّ كـــثيرٍ مـــن المـــشاكل، وســـيبقى الخلـــل والنّقص واضحين)[١].

---

[١] **الإسلام والتجديد**، ص ١٠٦.

خاتمة الدّراسة

وفيها أهمّ النّتائج الّتي توصّلت إليها الدّراسة

بعد ختام هذه الدّراسة أتقدّم بخالص الشّكر لله تعالى أن أمدّني بجهده وحكمته وتوفيقه لإتمام هذا العمل المُتواضع؛ مُحاولةً منّا إبرازَ حقيقة الاجتهاد الجماعي ودوره في الرقيّ الحضاريّ للأمّة الإسلاميّة الّتي فضّلها سبحانه وتعالى على سائر الأمم.

فاللّهمّ اجعل هذا الجُهد في ميزان حسناتنا وحسناتِ كلٍّ من ساعدني في إتمامه من قريب أو بعيد؛ آمين.

وفيما يأتي أهمّ النّتائج الّتي توصّلت إليها الدّراسة:

تبيّن ممّا سبق في ثنايا هذه الدّراسة أنّ الاجتهاد المعاصر لا يُمكن أن يكون إلاّ جماعيّا في القضايا المصيريّة المُتعلّقة بعموم الأمّة أو مُجتمع محليّ؛ أو في المسائل والقضايا الّتي لها علاقة بالتّخصّصات العلميّة الدّقيقة كعلم الاقتصاد والطبّ والفلك وغيرها؛ لما تتميّز به من صعوبةِ إدراكِ حقيقتها في الواقع إلا بالاستعانة بالمُتخصّصين والخبراء.

للاجتهاد الجماعيّ دورٌ كبيرٌ في الرقيّ الحضاري للأمّة والتصدّي لمُختلف القضايا والنّوازل الّتي تنزل بالأمّة في عصرنا؛ إن اتّجه إلى سائر القضايا والمسائل المُتعلّقة بجميع تخصّصات الحياة.

الاجتهاد الجماعيّ في عصرنا هو تكاملٌ بين فقهاء النصّ وفقهاء الواقع في استنباط الحكم الشّرعي للقضايا والنّوازل؛ وكيفية تنـزيله في الواقع بما يُحقّق المقصد الشّرعي من الحكم.

إنّ أيّ تشاورٍ بين مجموعة من العلماء في مسألة اجتهاديّة واتّفاقهم فيها على رأي واحد هو اجتهاد جماعيّ؛ سواء اتّفق الجميع أو أغلبهم.

إنّ الاجتهاد الجماعيّ قد غرس جذوره الرّسول ﷺ في عهده بتطبيقه منهج الشّورى في مُختلف الحوادث؛ سواء كانت دينيّة أم دنيويّة، وظهر بشكل جليٍّ في عهد الصّحابة ﭫ؛ خاصّة زمن الخلفاء الرّاشدين ﭫ؛ وبالأخصّ في عهد الخليفة الرّاشد عمر بن الخطّاب ﭬ.

إنّ عصر التّابعين وأئمّة المذاهب؛ لم يشهد اجتهادا جماعيّا بالصّورة الّتي كانت عليه في عهد الخلفاء؛ نظرا للواقع السّياسي الّذي كانت تتميّز به تلك الفترة من استبدادٍ وتهميشٍ لدور العلماء في سياسة الدّولة الإسلاميّة.

إنّ الاجتهاد الجماعي في عصرنا بدأت الدّعوة إليه مُنذ نهاية القرن التّاسع عشر في عهد الدّولة العثمانيّة؛ واستمرّت إلى أن اتُّخِذ المنهج الجماعي في الاجتهاد واقعا حين تمَّ إنشاء أوّل مجمعٍ

فقهيٍّ -مجمع البحوث الإسلاميّة- ثمّ تلاه بعد ذلك المجمعين الفقهيّين التّابعين لرابطة العالم الإسلامي ومُنظّمة المُؤتمر الإسلامي على التّوالي.

إنّ الاجتهاد الجماعيّ ليس إجماعا كما ذهب إلى ذلك بعض المعاصرين؛ لأنّ اتّفاق الأغلبيّة ليس إجماعا؛ وإنّما الظنّ النّاشئ منه أقوى من الظنّ النّاشئ من الاجتهاد الفردي.

إنّ الاجتهاد الجماعيّ ليس مُلزما في حدّ ذاته؛ بل الإلزام فيه يستمدّه من الحاكم إذا اتّخذه قانونا يُلزم النّاس باتّباعه؛ أخذا من قوله تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾**، (النساء الآية٥٩).

يجب على الاجتهاد الجماعي في عصرنا أن يأخذ ثلاثة أشكال: الاجتهاد الجماعيّ المحلّي والإقليميّ والدّولي؛ لتحقيق المقصد الشّرعي من تتريل الأحكام نظرا لاختلاف أعراف وتقاليد المُجتمعات؛ خاصّة في المسائل المُتغيّرة الّتي مُستندها المصلحة أو العرف.

إنّ قوّة الأثر الّذي يترتّب من الحكم على الأفراد؛ هو الضّابط في إلحاق المسائل بالشّكل – المحلّي أو الإقليمي أو الدّولي- الّذي له الحقّ في الاجتهاد في مثل تلك المسائل دون الشّكلين الآخرين.

على مؤسّسات الاجتهاد الجماعي في عصرنا أن تعود إلى الشّروط الّتي حدّدها العلماء في تعيين أعضائها دون نظرٍ إلى المعايير الشخصيّة أو المصلحيّة أو السّياسيّة لتعود ثقتها لدى افراد الأمّة.

إنّ الاجتهاد الجماعيّ في العصر الحاضر تقف في طريقه عدّة عقبات؛ على علماء الأمّة وأولي أمرها التصدّي لها؛ لتحقيق اجتهاد جماعيّ يتصدّى لُمختلف المسائل في جميع المجالات.

إنّ التوجّه إلى العمل المُؤسّسي في الاجتهاد من شأنه التّقليل من التحدّيات الّتي يُواجهها الاجتهاد الجماعيّ في عصرنا؛ خاصّة ونحن نعيش عصر المُؤسّسات الّذي جعلَ الجُهدَ الفردي غير قادرٍ على مسايرة العصر والتصدّي لمفرزاته الماديّة.

على مؤسّسات الاجتهاد الجماعي في عصرنا أن تسعى للتّنسيق والتّكامل والتّبادل الحقيقي فيما بينها في إطار واسع؛ سواء النّاحيةَ العلميّة أو الإداريّة.

إضافة إلى التّنسيق بينها وبين مُختلف المراكز العلميّة وكليّات الشّريعة في الجامعات للاستفادة من كفاءاها والبحوث العلميّة الّتي ينشروها؛ باعتبارها الطّاقات المُستقبليّة الّتي ستؤول إليها العمليّة الاجتهاديّة وتسيير مُؤسّسات الاجتهاد الجماعيِّ مُستقبلا.

للاجتهاد الجماعيّ أهميّة بالغة في واقعنا المُعاصر؛ تظهر بشكل جليّ في قدرته على تنظيم حياة المُجتمعات المُسلمة والحفاظ على أمنها وسلامتها من الفتن الدّاخليّة والخارجيّة؛ سواء في الجانب الفكري أو الواقعي.

إنّ صعوبة تتريل النصّ الشّرعي في الواقع المعاصر يقتضي اللّجوء إلى الاجتهاد الجماعي لتحديد كيفية تتريله انطلاقا من مراعاة المقاصد العامّة للشّريعة وتحقيق المناط بشكل دقيق، واعتبار المـآل الّذي سيُؤدّي إليه الحكم قبل تطبيقه في الواقع.

إنّ الموروث الفقهي القديم يحتاج إلى مراجعةٍ وترجيحٍ في كثيرٍ من المسائل الّتي اجتهـد فيهـا المُتقدّمون وفق الظّروف الّتي كانت سائدة آنذاك عن طريق اجتهادٍ جماعيٍّ؛ نظرا لصعوبة المراجعة والتّرجيح وتعرّضهما لمُؤثّرات ذاتيّة وأخرى واقعيّة.

إنّ الاجتهاد الجماعيّ ينبغي أن يُقدّم اجتهادا جديدا لكلّ المسائل الّتي تنتمي إلى دائرة المُتغيّرات أو المُستجدّات أو الأحداث الطّارئة.

إنّ التّجديد في الفقه الإسلامي وأصوله هو مهمّة مُؤسّسات الاجتهاد الجماعي؛ نظرا لخطورة المسألة إن انفرد بها مُجتهد أو مُفكّر لحاله.

على الاجتهاد الجماعي أن يلج كلّ تخصّصات الحياة؛ ليُعطي لها صبغة شرعيّة؛ تتّجه من خلاله الحياة بجميع تخصّصاتها نحو الوحي الإلهي؛ تحقيقا للاستخلاف في البسيطة أخذا من قوله تعـالى: **﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْناً يَعْبُدُونَنِي لا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئاً وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾** (النور، الآية ٥٥).

هذه أهمّ النّتائج الّتي تمّ التوصّل إليها من خلال هذه الدّراسة؛ وصلّى الله وسلّم علـى سـيّدنا وحبيبنا محمّدٍ عليه أزكى الصّلاة والتّسليم؛ وعلى آله وأصحابه الطّيّبين الطّاهرين إلى يوم الدّين.

التّوصيّات

توصي الدّراسة ببعض التّوصيّات المتمثّلة فيما يأتي:

إنّ موضوع الاجتهاد الجماعيّ لا زال فتيّا في مجال البحث العلمي، فهو يحتاج إلى المزيد مـن الدّراسات العلميّة الجديدة في أغلب جُزئيّاته لبلورته وإيجاد السّبل الّتي بها يُساهم في الرّقيّ

الحضاري للأمّة؛ فهو السّبيل الوحيد لذلك في عالمٍ مُتغيِّرِ الأفكــار ومُتعــدِّدِ المنــاهج والأعراف والتّقاليد.

يجب أن يكون الاجتهاد المعاصر جماعيّا في المسائل الّتي تتعلّق بمصير الأمّة؛ أو الّتي لها علاقــة وطيدة بالواقع المعاصر لا يُمكن للمُجتهد أو المفتي معرفة حقيقتــها إلاّ بــالرّجوع إلى المتخصّصين أو الخبراء.

على المُجتمعات الإسلاميّة السّعي إلى إنشاء مؤسّسات اجتهاديّة علميّة تتخصّص في التّصدّي لمُختلف التحدّيات المعاصرة الّتي تشهدها الأمّة نتيجة ما تُفرزه الحــضارة المادّيّــة مــن مشاكل وعوائق تقف حاجزا أمام الرّقيّ الحضاري للأمّة.

على علماء الأمّة وولاّة أمورها السّعي إلى إنشاء مجلس شوريّ عالميّ مُستقلّ؛ يــضمّ أرقــى الكفاءات العلميّة على المُستوى العالمي لبحث القضايا المصيريّة للأمّة في مُختلف المجالات؛ تكون له كامل الحُريّة في رسم المسار الّذي يجب أن تتّخذه الدّول الإسلاميّة في سياستها الخارجيّة فيما يتعلّق بمصير الشّعوب الإسلاميّة؛ كإصدار قرارات تُحرّم فتح المجال الجوّي للدّول الاستعماريّة لضرب دول إسلاميّة مثلا.

على مؤسّسات الاجتهاد الجماعي الموجودة حاليّا في المُجتمعات الإسلاميّة التّوجّه إلى العمــل المُؤسّسي في تسييرها؛ لأنّ الواقع المعاصر أثبت أنّ العمل الفردي لا يُجدي نفعا ولا يُؤثّر فيه لما يتميّز به من تعقيداتٍ وتطوّراتٍ على المُستوى الفردي والجماعي.

الفهارس العامّة للدّراسة

تحتوي الدّراسة على ثلاثة فهارس

فهرس الآيات القرآنيّة
فهرس الأحاديث النّبويّة والآثار
فهرس المصادر والمراجع

فهرس الآيات القرآنيّة

الآيـــــــــــــة	السّورة ورقم الآية	الصّفحة
﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا...﴾	البقرة ١٠٤	١٨٣
﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ...﴾	البقرة ٢٣٣	١٠٦
﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَــا إِنْ كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾	البقرة ٢٧٨	٣٠٢
﴿فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ...﴾	البقرة ٢٧٩	٣٠٢
﴿...وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ...﴾	البقرة ٢٨٢	١٧٦
﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْراً لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾	آل عمران ١١٠	١٤٠
﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظّاً غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَــاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّـــهِ إِنَّ اللَّـــهَ يُحِــبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾	آل عمران ١٥٩	٨٧، ٨٨ ٩٠، ١٣٢ ١٣٦، ١٣٨ ١٦٦، ٢٢٣
﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِــي الْأَمْرِ مِنْكُمْ...ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾	النّساء ٥٩	١٣٩، ١٤٦ ١٥٥، ٢٦٦
﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْــتُ عَلَــيْكُمْ نِعْمَتِــي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِيناً﴾	المائدة ٠٣	٢٦٦
﴿...وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَــبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلا مُتَّخِــذِي أَخْدَانٍ...﴾	المائدة ٠٥	٢٦٠
﴿...مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ...﴾	الأنعام ٣٨	٢٦٦
﴿... كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنْ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ فَرِيقاً مِــنَ الْمُؤْمِنِينَ لَكَارِهُونَ﴾	الأنفال ٠٥	٩١

﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾	الأنفال ٤١	١٠١
﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾	الأنفال ٦٧	٩٣
﴿لَوْلا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾	الأنفال ٦٨	٨٨
﴿...عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ...﴾	التّوبة ٤٣	٨٨
﴿...وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ...﴾	النّحل ٠٩	١٨٢
﴿...فَاسْأَلوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾	النّحل ٤٣	١٩٧، ٢٦٦
﴿...وَلا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ...﴾	الإسراء ٣٦	١٩٧
﴿فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا رَكِبَا فِي السَّفِينَةِ...سَفِينَةٍ غَصْباً﴾	الكهف٧١ و٧٩	١٧٧
﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُم...فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾	النّور ٥٥	٣١١
﴿...وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾	سبأ ١٣	١٥٠
﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾	الشّورى ٣٨	٩٠، ١٣٢ ١٣٧، ١٣٩ ١٦٦، ٢٢٣
﴿...فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾	الحشر٠٢	١٤٠
﴿وَمَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ...وَلا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلّاً لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ﴾	الحشر ٠٦-٠٧-٠٨-٠٩-١٠	١٠١
﴿...وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلاثُونَ شَهْراً...﴾	الأحقاف ١٥	١٠٦
﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾	الطّلاق ٠٢	١٧٦

فهرس الأحاديث النّبويّة والآثار

أولاً: الأحاديث النبوية

الحديث	درجته	الصّفحة
﴿شاة خلّفها الجهد...﴾	صحيح	١٤
﴿أيّ الصّدقة أفضل؟...﴾	صحيح	١٤
﴿واقعت أهلي في نهار رمضان...﴾	صحيح	٣٥
﴿دع ما يريبك إلى ما لا يريبك﴾	صحيح	٤٧
﴿استفت نفسك وإن أفتاك النّاس وأفتوك﴾	ضعّفه الألباني	٤٧
﴿إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران...﴾	صحيح	٨٠
﴿لو استقبلت من أمري ما استدبرت لما سقت الهدي﴾	صحيح	٨٩
﴿أفضل العبادات أحمزها﴾	غريب وله سند في صحيح مسلم	٨٩
حديث مشاورة الرّسول ﷺ أبا بكر وعمر في أسرى بدر	صحيح	٩٢
﴿أنّ النبيّ ﷺ استشار النّاس لما يهمّهم إلى الصّلاة فذكروا البوق...﴾	صحيح	٩٨
﴿البكر تُستأمر﴾	صحيح	١٣٧
﴿تجعلونه شورى بين العابدين من المؤمنين ولا تقضونه برأي خاصّة...﴾	في سنده عبد الله ابن كيسان وهو ضعيف	١٤٠
﴿تشاورون الفقهاء والعابدين ولا تمضوا ...﴾	صحيح	١٤١ ١٥٦ ٢٢٣

ثانيا: الآثار

فِهْرِسُ المَصَادِرُ وَالْمَرَاجِعُ

الآمدي، علي بن محمّد. **الإحكام في أصول الأحكام**، (ط٢)، (تعليق: عبد الرزّاق عفيفي)، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٢هـ.

ابن إبراهيم، محمّد، (١٩٩٠م). **الاجتهاد و قضايا العصر**، (د.ط)، الجمهورية التّونسية: دار التركي.

إبراهيم، محمّد إسماعيل، (١٩٧٨م). **أئمّة المذاهب الأربعة: أبو حنيفة، مالك، الشّافعي، ابن حنبل**، (د.ط)، دار الفكر الغربي.

ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمّد الكوفي (١٥٩هـ-٢٣٥هـ). **مصنّف ابن أبي شيبة**، (ط١)، (تحقيق: كمال يوسف الحوت)، مكتبة الرّشد، الرياض، ١٤٠٩هـ.

ابن الأثير، الإمام مجد الدّين أبي السّعادات المبارك بن محمّد الجزري (ت٦٠٦هـ). **النّهاية في غريب الحديث والأثر**، (ط١)، (تعليق: أبو عبد الرّحمن صلاح بن محمّد بن عويضة)، دار الكتب العلميّة، بيروت، منشورات محمّد علي بيضون ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

أحميدان، زياد محمّد، (١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م). **مقاصد الشّريعة الإسلاميّة-دراسة أصوليّة وتطبيقات فقهيّة-**، (ط١)، بيروت: مؤسّسة الرّسالة ناشرون، منشورات مروان رضوان دعبول.

إسماعيل، أحمد. (١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م). **الإسلام بين الواقع والتحدّيات والمُستقبل**، (ط١)، القاهرة: مكتبة الدّار العربية للكتاب.

الأسنوي، جمال الدّين عبد الرّحيم بن الحسن (ت٧٧٢هـ). **نهاية السّول شرح منهاج الأصول**، (د.ط)، (٤م)، عالم الكتب، (د، ت).

الأشقر، عمر سليمان، (د.ت)، **تاريخ الفقه الإسلامي**، (د.ط)، الكويت: مكتبة الفلاح.

الأعشى، (د.ت). **ديوان الأعشى**، (د.ط)، دار صادر.

الألباني، محمّد ناصر الدّين، (١٤٢٢هـ). **سؤال وجواب حول فقه الواقع**، (ط٢)،(نشر: علي بن حسن بن علي عبد الحميد الحلبي الأثري)، عمّان: المكتبة الإسلاميّة.

ــــــــ، (١٤٠٥هـ/١٩٨٥م). **إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السّبيل**، (ط٢)، بيروت: المكتب الإسلامي.

📖 ــــــــــــــ، (د.ت). **ضعيف الجامع الصّغير وزيادته –الفتح الكبير-**، (د.ط)، (٥م)، دمشق: المكتب الإسلامي.

📖 ــــــــــــــ، (١٣٩٤هـ/١٩٧٤م). **صحيح الجامع الصّغير وزيادته –الفتح الكبير-**، (د.ط)، دمشق: المكتب الإسلامي.

📖 ــــــــــــــ، (د.ت)، **السّلسلة الصّحيحة**، (د.ط)، (٧م)، الرّياض: مكتبة المعارف.

📖 ــــــــــــــ، (د.ت)، **السّلسلة الضّعيفة**، (د.ط)، (١١م)، الرّياض: مكتبة المعارف.

📖 الألوسي، محمّد أبو الفضل، (ت١٢٧٠هـ). **روح المعني في تفسير القرآن العظيم والسّبع المثاني**، (د.ط)، (٣٠م)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ت).

📖 ابن أمير الحاج الحلبي (ت٨٧٩هـ). **التّقرير والتّحبير شرح التّحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعيّة للإمام محمّد بن عبد الواحد بن عبد الحميد السيواسي ثمّ السّكندري كمال الدّين ابن الهمام الحنفي (ت٨٦١هـ)**، (ط١)، (٣م)، (ضبطه وصحّحه: عبد الله محمود محمّد عمر)، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م، منشورات محمّد علي بيضون.

📖 أمين، أحمد، (١٩٧٥م). **فجر الإسلام**، (ط١١)، بيروت: دار الكتاب العربي.

📖 الأمين، محمّد حسن، (١٤٢١هـ/٢٠٠٠م). **إصلاح الفكر الإسلامي** في: (عبد الجبّار الرّفاعي) مناهج التّجديد، (ط١)، (٥٧-١٠٦)، بيروت: دار الفكر المعاصر، دمشق: دار الفكر.

📖 أنيس، إبراهيم ومنتصر، عبد الحليم والصوالحي، عطيّة وأحمد، محمّد خلق الله، (د.ت)، **المعجم الوسيط**، (ط٢)، (إشراف الطّبع: حسن علي عطيّة ومحمّد شوقي أمين)، (د. دار النّشر).

📖 الإيجي، عضد الملّة والدّين عبد الرّحمن بن أحمد (ت٧٥٦هـ). **شرح العضد القاضي على مختصر المنتهى الأصولي للإمام أبي عمرو جمال الدّين عثمان بن عمر بن أبي بكر (ت٦٤٦هـ) المعروف بابن الحاجب المالكي**، (ط١)، (ضبطه ووضع حواشيه: فادي صنيف وطارق يحي)، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م، منشورات محمّد علي بيضون.

📖 ابن أنس، مالك، **الموطّأ لإمام الأئمّة وعالم المدينة**، (ط١)، (تحقيق: خليل مأمون سيحا)، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.

📖 بابللي، محمود، (١٣٨٨هـ/١٩٦٨م). **الشّورى في الإسلام**، (ط١)، بيروت: دار الإرشاد.

📖 الباجي، أبي الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب (ت٤٩٤هـ). **المنتقى شرح موطّأ مالك**، (ط١)، (٩م)، (تحقيق: محمّد عبد القادر عطا)، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م، منشورات محمّد علي بيضون.

📖 ابن باز، عبد العزيز عبد الله والألباني، محمّد ناصر الدّين وابن عثيمين، محمّد بن صالح (٢٠٠١م). **فتاوى العلماء الأكابر فيما أهدر من دماء في الجزائر**، (جمع وتعليق: عبد المالك بن أحمد رمضاني الجزائري والعلاّمة الشّيخ محمّد صالح عثيمين)، (ط١).

📖 بافقيه، صلاح عمر والقباني، محمّد رشيد رضا بن راغب والصّابونجي، طه، (١٤٠٥هـ/١٩٨٥م). **أهميّة المجامع الفقهيّة في حياة المسلمين**، مجلّة رابطة العالم الإسلامي، (٨)، ص١٠-١٣.

📖 البجيرمي، سليمان بن محمّد، **حاشية البجيرمي على الخطيب**، (د.ط)، (٤م)، دار الفكر، (د.ت).

📖 بدران، بدران أبو العينين، (د.ت)، **أصول الفقه الإسلامي**، (د.ط)، الإسكندريّة: مؤسّسة شباب الجامعة.

📖 بركة، عبد الفتّاح (١٩٩٦م). الاجتهاد الجماعي في مصر- مجمع البحوث الإسلاميّة-، **الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي**، الجزء الأوّل، جامعة الإمارات، كليّة الشّريعة والقانون، العين، الإمارات، في الفترة ١١-١٣شعبان١٤١٧هـ/٢١-٢٣ديسمبر١٩٩٦م، ص ١٨٩-٢٢٤.

📖 البرّي، زكريّاء، (١٤٠٤هـ/١٩٨٤م). **الاجتهاد في الشّريعة الإسلاميّة** في: (المجلس العلمي لجامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلاميّة)، من البحوث المقدّمة لمؤتمر الفقه الإسلامي الّذي عقدته جامعة الإمام محمّد ابن سعود الإسلاميّة، (د.ط)، (٢٣٣-٢٥٦)، الرّياض: إدارة الثّقافة والنّشر بالجامعة.

📖 بريك، الهادي، (٢٠٠٦م). تفعيل مقاصد الشّريعة في معالجة القضايا المعاصر للأمّة، ٢٦/٠٣/٢٠٠٦م، www.alwihda.com/view.asp?cat=١&id=١٦٨٣٤٠k

أبو البصل، عبد النّاصر، عضو خبير في المجمعين الفقهيّين التّابعين لرابطة العالم الإسلامي ومنظّمة المؤتمر الإسلامي، يوم ١٥مارس ٢٠٠٦مـ، "اتّصال شخصي".

بلتاجي، محمّد، (د.ت)، **منهج عمر بن الخطّاب في التّشريع –دراسة مُستوعبة لفقه عمر وتنظيماته-**، (د.ط)، دار الفكر العربي.

البناني، عبد الرّحمن بن جاد الله المغربي (ت ١١٩٨هـ). **حاشية العلاّمة البناني على متن جمع الجوامع للمحلّي**، (ط١)، (٢م)، (ضبط: محمّد عبد القادر شاهين)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤١٨هـ/١٩٩٨مـ.

البورنو، محمّد صدقي بن أحمد، (١٤٢١هـ/٢٠٠٠مـ). **موسوعة القواعد الفقهيّة**، (ط١)، الرّياض: مكتبة التّوبة.

بوطالب، عبد الهادي، (٢٠٠٣مـ). **من قضايا الإسلام المعاصر**، (ط١)، الدّار البيضاء: دار الثّقافة.

البوطي، محمّد سعيد رمضان، (١٤٠٢هـ/١٩٨٢مـ). **ضوابط المصلحة في الشّريعة الإسلاميّة**، (ط٤)، بيروت: مؤسّسة الرّسالة.

ــــــــــ، (١٤٠٣هـ/١٩٨٩مـ). الاجتهاد، **الملتقى السّابع عشر للفكر الإسلامي**،٠٥-٠٨ شوال١٤٠٣هـ/١٩-٢٥يوليو١٩٨٣مـ، قسنطينة، الجزائر.

ــــــــــ، (١٩٨٩مـ). **خصائص الشّورى ومقوّماها** في: (المجمع الملكي لبحوث الحضارة)، الشورى في الإسلام، (د.ط)، (٣م)، عمّان: مؤسّسة آل البيت، ص٤٧٩-٦٣٧.

بوعود، أحمد، (١٤١٢هـ/١٩٩٢مـ). **فقه الواقع أصول وضوابط**، (ط١)، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة.

البيضاوي، أبي سعيد ناصر الدّين عبد الله بن عمر بن محمّد (ت٧٩١هـ). **تفسير البيضاوي**، (د.ط)، (تحقيق: عبد القادر عرفات العشا حسونة)، دار الفكر، بيروت، ١٤١٦هـ/١٩٩٦مـ.

البيضاوي، ناصر الدّين (ت٦٨٥هـ). **منهاج الوصول إلى علم الأصول الجامع بين الفروع والأصول**، (د.ط)، مطبعة كردستان العلميّة، القاهرة، ١٣٢٦هـ.

البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر (٣٨٤هـ-٤٥٨هـ). **سنن البيهقي الكبرى**، (د.ط)، (١٠م)، (تحقيق: محمّد عبد القادر عطا)، مكتبة دار الباز، مكّة المكرّمة، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

ـــــــــــــ، **شعب الإيمان**، (ط١)، (٨م)، (تحقيق: محمّد السّعيد بسيوني زغلول)، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤١٠هـ.

تاجا، محمّد، (١٤١٩هـ/١٩٩٩م). **المذاهب الفقهيّة الإسلاميّة والتعصّب المذهبي**، (ط١)، (تقديم: رجب ديب)، بيروت: دار قتيبة.

تبينات، ساعد، (١٤١٨هـ/١٩٩٧م). **منهج الاجتهاد عند عمر بن الخطّاب ﷺ وأثره في التشريع الإسلامي**، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلاميّة، قسنطينة، الجزائر.

التّرابي، حسن، (د.ت). **تجديد الفكر الإسلامي**، (ط١)، قسنطينة: دار البعث.

ـــــــــــــ، (١٤٢١هـ/٢٠٠٠م)، **قضايا التّجديد نحو منهج أصولي**، (ط١)، بيروت: دار الهادي.

التركي، عبد الله بن عبد المحسن، (١٩٨٩م). **منهج تجديد الفكر الإسلامي** في: (مؤسّسة الملك عبد العزيز آل سعود)، تجديد الفكر الإسلامي، (ط١)، (١٧-٤٧)، المركز الثقافي العربي.

التّرمذي، أبو عيسى محمّد بن عيسى (ت٢٧٩هـ). **الجامع الكبير**، (ط٢)، (تحقيق: بشّار عوّاد معروف)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٨م.

التّفتازاني، مسعود بن عمر. **شرح التّلويح على التّوضيح**، (د.ط)، (٢م)، مكتبة صبيح، مصر، (د.ت).

تقي الحكيم، محمّد، (١٩٧٩م). **الأصول العامّة للفقه المقارن – مدخل لدراسة الفقه المقارن-**، (ط٢)، مؤسسة آل البيت.

التّميمي، عزّ الدّين، (١٤٠٥هـ/١٩٨٥م). **الشورى بين الأصالة والمعاصرة**، (ط١)، عمّان: دار البشير.

ابن تيمية، تقيّ الدّين أحمد الحرّاني (ت٧٢٨هـ). **مجموعة الفتاوى**، (ط١)، (٣٧م)، (تخريج: عامر الجزّار وأنور الباز)، دار الجيل، الرّياض: مكتبة العبيكان، المنصورة، دار الوفاء، (د.ت).

📖 تقي الحكيم، محمّد، (١٩٧٩مـ). **الأصول العامّة للفقه المقارن – مدخل لدراسة الفقه المقارن -**، (ط٢)، مؤسسة آل البيت.

📖 جحيش، بشير بن مولود، (١٤٢٤هـ/٢٠٠٣مـ). **الاجتهاد التتريلي**، (ط١)، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.

📖 الجصّاص، أحمد بن علي الرّازي أبو بكر (٣٠٥هـ-٣٧٠هـ). **أحكام القرآن**، (د.ط)، (تحقيق: محمّد الصّادق قمحاوي)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٥هـ.

📖 ـــــــــــــ، **الفصول في الأصول**، (د.ط)، وزارة الأوقاف الكويتية، الكويت، (د.ت).

📖 الجمالي، محمّد فاضل، (١٤٠٤هـ). رأي في تكوين المجتهد في عصرنا هذا- مجلس شورى المجتهدين-، **مجلّة المسلم المعاصر**. (٣٩)، السّنة ١٠، ص ١٢٩-١٣٦.

📖 الجندي، سميح عبد الوهّاب، (د.ت)، **أهمّيّة المقاصد في الشّريعة الإسلاميّة وآثارها**، (د.ط)، الإسكندريّة: دار القمّة، دار الإيمان.

📖 ابن الجوزي، عبد الرّحمن بن علي بن محمّد أبو الفرج (٥١٠هـ-٥٧٩هـ). **الضعفاء والمتروكين لابن الجوزي**، (ط١)، (٢م)، (تحقيق: عبد الله القاضي)، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤٠٦مـ.

📖 ـــــــــــــ، **زاد المسير إلى علم التّفسير**، (د.ط)، (٩م)، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٤هـ.

📖 الجويني، أبي المعالي (ت٤٧٨هـ). **غياث الأمم في التياث الظّلم**، (د.ط)، (تحقيق: مصطفى حلمي، وفؤاد عبد المنعم أحمد)، دار الدّعوة، الإسكندريّة، (د.ت).

📖 الجيزاني، محمّد بن حسين بن حسن، (١٤١٦هـ/١٩٩٦مـ). **معالم أصول الفقه عند أهل السنّة والجماعة**، (ط١)، الدّمّام: دار ابن الجوزي.

📖 الحاج موسى، بشير بن موسى، (١٤٢٤هـ/٢٠٠٣مـ). **نحو دراسة حياة وآثار الشّيخ سعيد بن علي ين يحي الخيري الجربي الشّهير بالشّيخ عمّي سعيد الغرداوي (ت٩٢٧هـ/١٥٢١مـ)**، (د.ط)، طبحة محليّة.

📖 الحاكم النيسابوري، أبي عبد الله محمّد بن عبد الله (ت٤٠٥هـ). **المستدرك على الصّحيحين في الحديث**، وفي ذيله تلخيص المستدرك للإمام الحافظ الحجّة شمس الدّين أبي عبد الله

محمّد بن أحمد الذّهبي (ت٨٤٨هـ)، (د.ط)، (٤م)، مكتبة ومطابع النّصر الحديثة، الرّياض، (د.ت).

📖 ابن حجر، أحمد بن علي أبو الفضل العسقلاني الشّافعي (٧٧٣هـ-٨٥٢هـ). **فتح الباري**، (د.ط)، (١٣م)، (تحقيق: محمّد فؤاد عبد الباقي ومحي الدّين الخطيب)، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩هـ.

📖 ـــــــــــــ، **تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرّافعي الكبير**، (د.ط)، (تحقيق: شعبان محمّد إسماعيل)، مكتبة الكلّيات الأزهريّة، القاهرة، ١٢٩٩هـ/١٩٧٩م.

📖 الحجوي، محمّد بن الحسن الثعالبي الفاسي (١٢٩١هـ/١٣٧٦هـ). **الفكر السّامي في تاريخ الفقه الإسلامي**، (ط١)، (تحقيق: أمين صالح شعبان)، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م.

📖 حسب الله، علي، (د.ت). **أصول التّشريع الإسلامي**، (ط٤)، مصر: دار المعارف.

📖 حسنة، عمر عبيد، (١٤١١هـ/١٩٩٠م). **تأمّلات في الواقع الإسلامي**، (ط١)، بيروت: المكتب الإسلامي.

📖 ـــــــــــــ، (١٤٢٠هـ/١٩٩٩م). **كيف نتعامل مع القرآن في مدارسة مع الشّيخ محمّد الغزالي**، (ط٢)، بيروت: المكتب الإسلامي.

📖 حسّونة، عارف عز الدّين. (٢٠٠٥م). **مناهج الاجتهاد الفقهي المعاصر**، رسالة دكتوراه غير منشورة، الجامعة الأردنية، عمّان، الأردن.

📖 الحسيني، إبراهيم بن محمّد (١٠٥٤هـ-١١٢٠م). **البيان والتّعريف**، (د.ط)، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠١هـ.

📖 حمدان، علاء جمعة محمّد، (١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م). **تحقيق الأصول من إرشاد الفحول**، (ط١)، عمّان: المكتبة الوطنية.

📖 ابن حنبل، أحمد. **المسند -الموسوعة الحديثية-**، (ط١)، (تحقيق: شعيب الأرناؤوط ومحمّد نعيم عرقوسي وعامل مرشد وإبراهيم الزّيبق ومحمّد انس الخنّ ومحمّد بركات وعبد اللّطيف حرز الله وأحمد برهوم)، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م.

📖 الخادمي، نور الدّين بن مختار، (١٤١٩هـ/١٩٩٨م). **الاجتهاد المقاصدي -حجّيته، ضوابطه، مجالاته-**، (ط١)، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة.

خالد، حسين خالد، (١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م). التحقيق في مُصطلح الاجتهاد الجماعيّ، **المسلم المعاصر**، (١١٥)، السنة ٢٩، ١١-٥٤.

خالد، محمّد خالد، (د.ت). **عمر بن عبد العزيز**، (ط٤)، القاهرة: دار المعارف.

الخضر، محمّد حسين، (١٣٩١هـ/١٩٧١م). **الشّريعة الإسلامية صالحة لكلّ زمان ومكان**، (د.ط)، طبع ونشر علي الرّضا التّونسي.

خضري، الطيّب السيّد، (١٣٩٨هـ/١٩٧٨م). **بحوث في الاجتهاد فيما لا نصّ فيه**، (ط١)، الأزهر: دار الطّباعة المحمّديّة.

الخطيب، عبد الكريم، (١٤٠٥هـ/١٩٨٤م). **سدّ باب الاجتهاد وما ترتّب عليه**، (ط١)، بيروت: مؤسّسة الرّسالة، منشورات دار الأصالة.

خلاّف، عبد الوهاب، (١٩٦٨م)، **علم أصول الفقه**، (ط٨)، الكويت: الدّار الكويتية للطّباعة والنّشر.

ـــــــــــــ، (١٣٩٨هـ/١٩٧٨). **مصادر التّشريع فيما لا نصّ فيه**، (ط٤)، الكويت: دار القلم.

الخمليشي، أحمد، (١٩٨٩م) **التجديد أم التّغلّب على عقبات الطّريق؟** في: (مؤسّسة الملك عبد العزيز آل سعود)، تجديد الفكر الإسلامي، (ط١)، (٧٥-١١٦)، المركز الثقافي العربي.

ابن خميس، سرحان، (١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م). **الآفاق المستقبلية للاجتهاد المعاصر**. رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، الجزائر.

الخيّاط، عبد العزيز عزّت، (١٣٩٠هـ/١٩٧١م). **الشّركات في الشّريعة الإسلاميّة والقانون الوضعي**، (ط١)، عمّان: جمعيّة عمّال المطابع التّعاونيّة، منشورات وزارة الأوقاف والمقدّسات الإسلاميّة.

الدّارمي، أبي محمّد عبد الله بن عبد الرّحمن بن الفضل بن بهرام (ت٢٥٥هـ). **سنن الدّارمي مشكول**، (ط١)، (تحقيق: محمود احمد عبد المحسن)، دار المعرفة، بيروت، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.

أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي (٢٠٢هـ-٢٧٥هـ). **سنن أبي داود**، (د.ط)، (٤م)، (تحقيق: محمّد محي الدّين عبد الحميد)، دار الفكر، (د.ت).

الدّريني، محمّد فتحي، (١٤١٤هـ/١٩٩٤م). **بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي**، (ط١)، بيروت: مؤسّسة الرّسالة.

ـــــــــــ والبشري، طارق وغليون، برهان وشفيق، منير، (١٩٩١مـــ). **الاجتهاد والتّجديد في الفكر الإسلامي المعاصر**، (ط١)، منشورات مركز دراسات العالم الإسلامي، سلسلة الفكر الإسلامي المعاصر.

ـــــــــــ، (١٤٠٧هـ/١٩٨٧مـ). **خصائص التّشريع الإسلامي في السّياسة والحكم**، (ط٢)، بيروت: مؤسسة الرّسالة.

الدّسوقي، محمّد، (١٤٠٧هـ/١٩٨٧مـ)، **الاجتهاد والتّقليد في الشّريعة الإسلاميّة**، (ط١)، الدّوحة: دار الثّقافة.

الدوري، قحطان عبد الرّحمن، (١٣٩٤هـ/١٩٧٤مـ). **الشّورى بين النّظرية والتّطبيق**، (ط١)، بغداد: مطبعة الأمّة، جامعة بغداد.

الذّهب، حسين بن سالم بن عبد الله (١٩٩٤مـ). **مآلات الأفعال وأثرها في تغيير الأحكام**، رسالة ماجستير، غير منشورة، الجامعة الأردنية، عمّان، الأردن.

الذّهبي، شمس الدّين محمّد بن أحمد بن عثمان بن قايماز (٦٧٣هـ-٧٤٨هـ). **المغني في الضّعفاء**، (د.ط)، (تحقيق: نور الدّين عيتر)، (د.ت).

الرّافعي، أبي القاسم عبد الكريم بن محمّد بن عبد الكريم القزويني الشّافعي (ت٦٢٣هـ). **العزيز شرح الوجيز المعروف بالشّرح الكبير**، (ط١)، (تحقيق: علي محمّد معوّض وعادل أحمد عبد الموجود)، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤١٧هـ/١٩٩٧مـ.

ابن رجب، أبو الفرج عبد الرّحمن بن أحمد الحنبلي (ت ٧٥٠هـ). **جامع العلوم والحكم**، (ط١)، (١م)، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٨هـ.

رحّال، علاء الدّين حسين، (١٤٢٢هـ/٢٠٠٢مـ). **معالم و ضوابط الاجتهاد عند شيخ الإسلام ابن تيمية**، (ط١)، عمّان: دار النّفائس.

ابن رشد، محمّد بن أحمد بن محمّد القرطبي أبو الوليد (ت٥٩٥هـ). **بداية المجتهد**، (د.ط)، دار الفكر، بيروت، (د.ت).

رشيد رضا، محمّد. **تفسير القرآن الحكيم الشّهير بتفسير المنار**، (ط٢)، دار المعرفة، بيروت، (د.ت).

الرّوكي، محمّد، (١٤١٩هـ/١٩٩٨مـ). **قواعد الفقه الإسلامي من خلال كتاب الإشراف على مسائل الخلاف للقاضي عبد الوهاب البغدادي المالكي**، (ط١)، بيروت: الدّار الشّامية، دمشق: دار القلم.

الرّيسوني، أحمد، (١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م). **الاجتهاد: النصّ، الواقع، المصلحة**، (ط١)، دمشق: دار الفكر.

ــــــــــــــ، (١٤١٢هـ/١٩٩٢م). **نظرية المقاصد عند الإمام الشّاطبي**، (ط١)، لبنان: المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات.

ــــــــــــــ، (١٤١٨هـ/١٩٩٧م). **نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية**، (ط١)، مصر: دار الكلمة.

زايدي، عبد الرّحمن، (١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م). **الاجتهاد بتحقيق المناط وسلطانه في الفقه الإسلامي**، (د.ط)، القاهرة: دار الحديث.

الزّبداني، عمر، (١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م). **الاجتهاد المقاصدي وأثره في الفقه الإسلامي المعاصر**، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة دمشق، دمشق، سورية.

الزّحيلي، محمّد، (١٤١٤هـ/١٩٩٣م). **النّظريّات الفقهيّة**، (ط١)، دمشق: دار القلم، بيروت: الدّار الشّامية.

الزّحيلي، وهبة، (١٤٠٦هـ/١٩٨٦م). **أصول الفقه الإسلامي**، (ط١)، دمشق: دار الفكر.

ــــــــــــــ، (١٤٠٨هـ/١٩٨٧م). **جهود تقنين الفقه الإسلامي**، (ط١)، بيروت: مؤسّسة الرّسالة.

ــــــــــــــ، (٢٠٠٥م). الاجتهاد الجماعيّ وأهمّيّته في مواجهة مشكلات العصر، **الدّراسات الإسلامية**، مجمع البحوث الإسلاميّة، الجامعة الإسلاميّة العالميّة، إسلام آباد،١(٤٠)، ص ٠٥-٢٢.

الزّرقا، مصطفى أحمد، (١٤١٨هـ/١٩٩٨م). **المدخل الفقهي العام –الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد-**، (ط١)، دمشق: دار القلم، بيروت: الدّار الشّامية.

ــــــــــــــ، (١٤٠٦هـ/١٩٨٥م). الاجتهاد ودور الفقه في حلّ المشكلات. **الدّراسات الإسلاميّة**. ٢٠(٠٤):٤١-٥٥.

الزّركشي، بدر الدين بن محمّد بن بهادر بن عبد الله الشافعي(ت٧٩٤هـ). **البحر المحيط**، (ط١)، (٤م)، (تحقيق: محمّد محمّد تامر)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.

زعتري، علاء الدّين، (٢٠٠٤مــ). الاجتهاد الجماعيّ واقع وطموح، الاجتهاد بين التّجديد والتّفريط، مجمع الشّيخ أحمد كفتارو، دمشق، في الفترة من ١٤ — ١٢ نيسان (أبريل) ٢٠٠٤مــ، **www.azatari.org**

زعير، محمّد، (١٩٩٦مــ). الاجتهاد الجماعي في المجال الاقتصادي والمصرفي، **الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي**، الجزء الثاني، جامعة الإمارات، كلّيّة الشريعة والقانون، العين، الإمارات، في الفترة من ١١- ١٣ شعبان ١٤١٧هـ/٢١- ٢٣ ديسمبر ١٩٩٦مــ، ص٦٨٥-٧٧٧.

الزّنجاني، محمود بن أحمد. **تهذيب الصّحاح**، (د.ط)، (تحقيق: عبد السّلام محمّد هارون وأحمد عبد الغفور عطا)، دار المعارف، مصر، (د.ت).

أبو زهرة، محمّد، (د.ت)، **أصول الفقه**، (د.ط)، دار الفكر الغربي.

ــــــــــ، (د.ت). **في تاريخ المذاهب الإسلامية**، (د.ط)، مطبعة المدني.

ــــــــــ، (د.ت). **الوحدة الإسلاميّة**، (د.ط)، بيروت: دار الرّائد العربي.

زوزو، فريد صادق، دعوة للاجتهاد الجماعي في طرق كفالة اللّقيط، **www.lahaonline.com/index٣.php?**

زيدان، عبد الكريم، (١٤٢٠هـ/١٩٩٩مــ). **المدخل لدراسة الشّريعة الإسلاميّة**، (ط١٦)، بيروت: مؤسّسة الرّسالة.

زين الدّين، بن إبراهيم بن محمّد (ت ٩٧٠هـ). **فتح الغفار بشرح المنار**، (ط١)، دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١مــ

سانو، قطب مصطفى، (١٤٢٠هـ/٢٠٠٠مــ). **معجم مصطلحات أصول الفقه**، (ط١)، بيروت: دار الفكر المعاصر، دمشق: دار الفكر.

ــــــــــ، (١٤٢١هـ/٢٠٠٠مــ). **أدوات النّظر الاجتهادي المنشود في ضوء الواقع المعاصر**، (ط١)، بيروت: دار الفكر المعاصر، دمشق: دار الفكر.

ــــــــــ، (١٤٢٢هـ/٢٠٠١مــ)، قراءة تحليلية في مصطلح الاجتهاد الجماعي المنشود، **مجلّة كليّة الدّراسات الإسلاميّة والعربيّة**، دبي، (٢١)، ١٨٣-٢٣٢.

ــــــــــ، (١٤١٨هـ/١٩٩٨مــ). نحو تأهيل أكاظيمي للنّظر الاجتهادي. **التّجديد**. (٣)،١٣١-١٤٣.

📖 ـــــــــــــــــ، في فكـــرة الاجتـــهاد الجمـــاعيّ تاريخـــا وواقعـــا،
www.alwihda.com/view.asp?cat=١&id=٦٢٤

السّباعي، مصطفى، (١٣٩٨هـ/١٩٧٨م). **السنّة ومكانتها في التّشريع الإسلامي**، (ط٢)، دمشق: المكتب الإسلامي.

السّبكي، علي بن عبد الكافي (ت٧٥٦هـ) والسّبكي، تاج الدّين عبد الوهّاب بن علي (ت٧٧١هـ). **الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي (ت٦٨٥هـ)**، (ط١)، (٣م)، (تصحيح: جماعة من العلماء بإشراف النّاشر)، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.

السّرخسي، أبو بكر محمّد بن أحمد بن سهل (ت٤٨٣هـ). **أصول السّرخسي**، (د.ط)، دار المعارف، بيروت، (د.ت).

ـــــــــــــــــ، **المبسوط**، (ط١)، (تحقيق: أبي عبد الله محمّد حسن محمّد حسن إسماعيل الشّافعي)، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م، منشورات محمّد علي بيضون.

السّعدي، أحمد محمّد سعيد، (٢٠٠٢م). **شروط المُجتهد ومدى توافرها في الاجتهاد المُعاصر**، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة دمشق، دمشق، سوريا.

أبو السّعود، محمّد بن محمّد العمادي (ت٩٥١هـ). **إرشاد العقل السّليم إلى مزايا القرآن الكريم**، (د.ط)، (٩م)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ت).

أبو سليمان، عبد الحميد، (١٤٢١هـ/٢٠٠٠م). **إصلاح منهجيّة الفكر الإسلامي** في: (عبد الجبّار الرّفاعي) مناهج التّجديد، (ط١)، (١٦١-١٨٢)، بيروت: دار الفكر المعاصر، دمشق: دار الفكر.

ـــــــــــــــــ، (١٤١٤هـ/١٩٩٤م). **أزمة العقل المسلم**، (ط٣)، الرّياض: الدّار العالمية للكتاب الإسلامي، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

السّليماني، عبد السّلام، (١٤١٧هـ/١٩٩٦م). **الاجتهاد في الفقه الإسلامي ضوابطه ومُستقبله**، (د.ط)، المحمّدية: مطبعة فضالة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربيّة.

السّنوسي، عبد الرّحمن بن معمّر، (١٤٢٤هـ). **اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التّصرّفات – دراسة مقارنة في أصول الفقه ومقاصد الشّريعة -**، (ط١)، الدّمّام: دار ابن الجوزي.

ــــــــــــ، (٢٠٠٥مــ). **الاجتهاد بالرّأي في عصر الخلافة الرّاشدة.** رسالة دكتوراه غير منشورة، الجامعة الأردنية، عمّان، الأردن.

ــــــــــــ، (١٤٢٠هــ/٢٠٠٠مــ). **مراعاة الخلاف -بحث أصولي-**، (ط١)، الرّياض: مكتبة الرّشد.

السّوسوة، عبد المجيد محمّد، (١٤٢٤هــ/٢٠٠٣مــ). **دراسات في الاجتهاد و فهم النص**، (ط١)، بيروت: دار البشائر.

سيّد الأهل، عبد العزيز، (١٩٥٣مــ). **الخليفة الزّاهد عمر بن عبد العزيز**، (ط١)، بيروت: دار الملايين.

سيّد، قطب. **في ظلال القرآن**، (ط٥)، (٦م)، دار الشروق، بيروت، ١٣٩٧هــ/١٩٧٧مــ.

السيّد، مجدي فتحي، (١٤١٧هــ/١٩٩٦مــ). **سيرة وحياة ذي النّورين عثمان ابن عفّان**، (ط١)، طنطا: دار الصّحابة للتّراث.

السّيوطي، جلال الدّين عبد الرّحمن بن أبي بكر (ت٩١١هــ). **جمع الجوامع -الجامع الكبير في الحديث والجامع الصّغير وزوائده-**، (ط١)، (تخريج وتعليق: خالد عبد الفتاح شبل)، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤٢١هــ/٢٠٠٠مــ، منشورات محمّد علي بيضون.

ــــــــــــ، ومحمّد بن أحمد. **تفسير الجلالّين**، (ط١)، دار الحديث، القاهرة، (د.ت).

الشّاذلي، حسن علي، (١٩٩٦مــ). حجيّة الاجتماع الجماعي، **الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي**، الجزء الثاني، جامعة الإمارات، كليّة الشريعة والقانون، العين، الإمارات، في الفترة ١١-١٣شعبان١٤١٧هــ/٢١-٢٣ديسمبر١٩٩٦مــ ، ص٨٣٧-٩٠٠.

الشّاطبي، أبي إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمّد بن اللّخمي (ت٧٩٠هــ). **الموافقات**، (ط١)، (تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سليمان)، دار ابن عفّان، الخُبر، السعودية، ١٤١٧هــ/١٩٩٧مــ.

الشّافعي، أحمد محمود، (١٩٨٣مــ). **أصول الفقه الإسلامي**، (د.ط)، مؤسّسة الثقافة الجامعيّة.

الشّافعي، أبو عبد الله محمّد بن إدريس القرشي المطلبي (١٥٠هــ-٢٠٤هــ). **الأمّ**، (د.ط)، (اعتنى به: حسّان عبد المنّان)، بيت الأفكار الدّوليّة، (د.ت).

ــــــــــــ، **مسند الشّافعي**، (د.ط)، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت).

شاكر، الشيخ أحمد محمّد، (١٩٤١مــ). **الشّرع واللّغة**، (د.ط)، مصر: دار المعارف.

الشّاوي، توفيق، (١٤١٣هـ/١٩٩٢مـ). **فقه الشّورى والاستشارة**، (ط٢)، المنصورة: دار الوفاء.

شبير، محمّد عثمان، (١٤٢٦هـ/٢٠٠٦مـ). **القواعد الكليّة والضّوابط الفقهيّة في الشّريعة الإسلاميّة**، (ط١)، عمّان: دار النّفائس.

الشّرفي، عبد المجيد، (١٤١٨هـ/ ١٩٩٨مـ). **الاجتهاد الجماعي في التّشريع الإسلامي**، (ط١)، قطر: وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية.

شعبان، زكيّ الدّين، (د.ت). **أصول الفقه الإسلامي**، (د.ط)، دار نافع للطّباعة والنّشر.

شعبان. محمّد إسماعيل، (١٤١٨هـ/١٩٩٨). **الاجتهاد الجماعي ودور المجامع الفقهية في تطبيقه**، (ط١)، بيروت: دار البشائر، حلب: دار الصابوني.

الشّكعة، مصطفى، (١٤٠٣هـ/١٩٨٣مـ). **الإمام الأعظم أبو حنيفة النّعمان**، (ط١)، دار الكتب الإسلامية، القاهرة: دار الكتاب المصري، بيروت: دار الكتاب اللّبناني.

شلبي، محمّد مصطفى. (١٤٠٣هـ/١٩٨٣مـ). **أصول الفقه الإسلامي**، (ط٤)، الدّار الجامعيّة للطّباعة.

شلتوت، محمّد، (د.ت). **الإسلام عقيدة وشريعة**، (ط٢)، القاهرة: دار القلم.

شمس الحق العظيم آبادي، أبو الطيّب محمّد، **عون المعبود**، (ط٢)، (١٠م)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥هـ.

شمس الدّين، محمّد مهدي، (١٤٢١هـ/٢٠٠٠مـ). مناهج الاجتهاد وتجديد أصول الفقه في: (عبد الجبّار الرّفاعي) **مناهج التّجديد**، (ط١)، (١٣-٣٢)، بيروت: دار الفكر المعاصر، دمشق: دار الفكر.

الشّنقيطي، محمّد الأمين بن محمّد المختار (ت١٣٩٣هـ). **مذكّرة في أصول الفقه**، (ط٤)، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، مكتبة العلم، جدّة، ١٤١٨هـ/١٩٩٨مـ.

الشّوكاني، محمّد بن علي بن محمّد (١١٧٣هـ/١٢٥٠هـ). **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول**، (ط١)، (٢م)، دار السّلام، القاهرة، ١٤١٨هـ/١٩٩٨مـ.

ـــــــــــ، **نيل الأوطار**، (ط٢)، (٣م)، (تقديم وتعريف: وهبة الزّحيلي)، دار الخير، دمشق، ١٤١٨هـ/١٩٩٨مـ.

ابن الشّيخ، محمّد الأمين ولد محمّد سالم، (١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م). **الاجتهاد بين مسوّغات الانقطاع وضوابط الاستمرار**، (ط١)، دبي: دار البحوث للدّراسات الإسلاميّة وإحياء التراث.

الشّيرازي، الشّيخ الإمام أبي إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروز آبادي (ت٤٧٦هـ). **التّبصرة في أصول الفقه**، (د.ط)، (تحقيق: محمّد حسن هيتو)، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.

الصّدر، محمّد باقر، (١٤٠٦هـ/١٩٨٦م). **الأسس المنطقيّة للاستقراء**، (ط٥)، بيروت: دار التّعارف للمطبوعات.

الصدّيقي، طاهر يوسف صديق، (١٤٢٥هـ/٢٠٠٥م). **فقه المُستجدّات في باب العبادات**، (ط١)، عمّان: دار النّفائس.

صليبا، جميل، (١٩٨٢م). **المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزيّة واللاّتينيّة**، (د.ط)، بيروت: دار الكتاب اللّبناني، مكتبة المدرسة.

الطّبراني، سليمان بن أحمد بن أيّوب أبو القاسم (٢٦٠هـ-٣٦٠هـ). **المعجم الكبير**، (ط٢)، (٢٠م)، (تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السّلفي)، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، ١٤٠٤هـ/١٩٨٣م.

ــــــــــــ، **المعجم الأوسط**، (د.ط)، (١٠م)، (تحقيق: طارق بن عوض الله محمّد وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني)، دار الحرمين، القاهرة، ١٤١٥هـ.

الطّبري، محمّد بن جرير أبو جعفر (٢٢٤هـ-٣١٠هـ). **تاريخ الطّبري**، (ط١)، (٥م)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٧هـ.

ــــــــــــ، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، (د.ط)، (٣٠م)، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٥هـ.

طنطاوي، محمود محمّد، (١٩٩٦م). حجيّة الاجتهاد الجماعي، **الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي**، الجزء الثاني، جامعة الإمارات، كليّة الشّريعة، العين، الإمارات، في الفترة ١١-١٣شعبان١٤١٧هـ/٢١-٢٣ديسمبر١٩٩٦م، ص٩٢٣-٩٣٦.

ابن عابدين. **ردّ المحتار على الدرّ المُختار على شرح الشّيخ علاء الدّين محمّد بن علي الحصكفي لمتن "تنوير الأبصار" للشيخ شمس الدّين التمرتاشي ومعه "تقريرات الرّافعي" وُضعت في**

الهامش زيادة في المنفعة، (ط١)، (١٢م)، (تحقيق: عبد المجيد طعمة حلبي)، دار المعرفة، بيروت، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م.

ابن عاشور، محمّد الطّاهر، (١٤٢١هـ/٢٠٠١م). **مقاصد الشّريعة الإسلاميّة**، (ط٢)، (تحقيق: محمّد الطّاهر ميساوي)، الأردن: دار النّفائس.

العالم، يوسف حامد، (١٤١٣هـ/١٩٩٣م). **المقاصد العامّة للشّريعة الإسلاميّة**، (ط١)، الرّياض: الدّار العالميّة للكتاب الإسلامي.

عبد الحكيم، بن محمد بلال، (١٤٢٠هـ/١٩٩٩م). العمل المُؤسّسي..معناه ومقوّماته ونجاحه. **مجلّة البيان**، (١٤٣)، السّنة ١٤٣، ص٤٦-٥١.

عبد الرّحمن، جلال الدّين، (١٤٠٦هـ/١٩٨٦م). **الاجتهاد ضوابطه وأحكامه**، (ط١). (د.دار النّشر).

عبد الرزّاق، أبو بكر بن الهمام الصّنعاني (١٢٦هـ/٢١١م). **مُصنّف عبد الرّزّاق**، (ط٢)، (١١م)، (تحقيق: حبيب الرّحمن الأعظمي)، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٣هـ.

ابن عبد السّلام، عز الدّين عبد العزيز (ت٦٦٠هـ). **القواعد الكبرى الموسومة بقواعد الأحكام في إصلاح الأنام**، (ط١)، (٢م)، (تحقيق: نزيه كمال حمّاد وعثمان جمعة ضميريّة)، دار القلم، دمشق، الدّار الشّامية، بيروت، ١٤٢١هـ١٩٩٨م.

عبد الغفار، السيّد أحمد، (٢٠٠٣م)، **التّأويل الصّحيح للنصّ الدّيني**، (د.ط)، دار المعرفة الجامعية.

أبو عبد الله، محمّد بن يزيد القزويني (٢٠٧هـ-٢٧٥هـ). **سنن ابن ماجه**، (د.ط)، (تحقيق: محمّد فؤاد عبد الباقي)، (د.ت).

العدوي، محمّد عبد العليم، (١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م). **الوحدة الإسلاميّة في مواجهة التحدّيات المعاصرة**، (ط١)، رابطة الجامعات الإسلاميّة.

عرجون، صادق إبراهيم، (١٤٠٤هـ/١٩٨٣م). **عثمان بن عفّان**، (ط٣)، جدّة: الدّار السّعوديّة.

عطا، أحمد عبد الغفور، (١٣٩٩هـ/١٩٧٩م). **وفاء الفقه الإسلامي بحاجات هذا العصر وكلّ عصر**، (ط٢)، مكّة المكرّمة.

عطا، دياب عبد الجواد. الاجتهاد الجماعي في باكستان، **الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي**، الجـــزء الأوّل، جامعـــة الإمـــارات، كليّـــة الـــشريعة والقـــانون، في الفتـــرة ١١-١٣شعبان١٤١٧هـ/٢١-٢٣ديسمبر ١٩٩٦مـ، ص٥٧٥-٥٩٧.

العطّار، حسن بن محمّد بن محمود. **حاشية العطّار على الجـــلال المحلّـــي**، (د.ط)، دار الكتـــب العلمية، بيروت، (د.ت).

عطيّة، جمال والزّحيلي، وهبة، (١٤٢٠هـ/٢٠٠٠مـ). **تجديـــد الفقـــه الإســـلامي**، (ط١)، بيروت: دار الفكر المعاصر، دمشق: دار الفكر.

ـــــــــــ، (١٤٢٢هـ/٢٠٠١مـ). **نحو تفعيل مقاصد الشّريعة**، (ط١)، دمشق: دار الفكر، عمّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

ـــــــــــ، (١٤٠٧هـ/١٩٨٧مـ). **التنظير الفقهي**، (ط١)، حقوق النّشر محفوظـــة للمؤلّف، (د. دار النشر).

ـــــــــــ، (١٤١٩هـ/ ١٩٩٩مـ). ملامح التّجديد الفقهي، **مجلّة المسلم المعاصر**، (٩٠)، السّنة ٢٣، ص١٥١-١٧٧.

ـــــــــــ، (١٤٢١هـ/٢٠٠٠مـ). تجديد الفكر الاجتهادي، **مجلّة المسلم المعاصر**، (٩٦)، السّنة ٢٤،ص٣١-٤٩.

العقيلي، أبو جعفر محمّد بن عمر بن موسى (ت٣٢٢هـ). **ضـــعفاء العقيلـــي**، (ط١)، (٤م)، (تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤مـ.

أبو العلا، محمّد عبد الرّحمن بن عبد الرّحيم المباركفوري (١٢٨٣هـــ-١٣٥٣هـــ). **تحفـــة الأحوذي**، (د.ط)، (١٠م)، دار الكتب العلميّة، بيروت، (د.ت).

العلواني، طه جابر، (١٤٢١هـ/٢٠٠٠مـ). إسلامية المعرفة فكرة ومشروعا في: (عبد الجبّار الرّفاعي) **مناهج التّجديد**، (ط١)، (١٠٧-١٦٠)، بيروت: دار الفكر المعاصر، دمشق: دار الفكر.

ـــــــــــ، (١٤٢٢هـ/٢٠٠٢مـ). مقاصد الشّريعة في: (عبد الجبـــار الرّفـــاعي)، **مقاصد الشّريعة**، (ط١)، (٦١-١٣٩)، بيروت: دار الفكر المعاصر.

ـــــــــــ، (١٣٩٩هـ/١٩٧٩مـ). **الاجتهاد والتّقليد في الإسلام**، (ط١)، القاهرة: دار الأنصار.

العلي، صالح أحمد. (٢٠٠٠مـ). **عمر بن عبد العزيز**، (ط١)، بيروت: شركة المطبوعات.

عمارة، محمّد، (١٤١١هـ/١٩٩١مـ). **معالم المنهج الإسلامي**، (ط١)، القاهرة: الأزهر الشريف والمعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار الشّروق.

ــــــــــــ، (١٤٠٩هـ/١٩٨٩مـ). **فلسفة الحكم في الإسلام**، (د.ط)، القاهرة: دار الشّروق.

ابن عمر، عمر بن صالح، (١٤٢٣هـ/٢٠٠٣مـ). **مقاصد الشّريعة الإسلاميّة عند الإمام العز بن عبد السّلام**، (ط١)، عمّان: دار النّفائس.

العمري، نادية شريف، (١٤٠١هـ/١٩٨١مـ). **الاجتهاد في الإسلام -أصوله، أحكامه، آفاقه-**، (ط١)، بيروت: مؤسّسة الرّسالة.

ــــــــــــ، (١٤٢٥هـ/٢٠٠٤مـ). **الاجتهاد و التّقليد في الإسلام**، (ط١)، بيروت: مؤسسة الرّسالة.

العوا، محمّد سليم، (١٤١٩هـ/١٩٩٨مـ). **الفقه الإسلامي في طريق التّجديد**، (ط٢)، بيروت: المكتب الإسلامي.

عيّاض، أبي الفضل بن موسى بن عيّاض المحيضي (ت٥٤٤هـ). **شرح صحيح مسلم المُسمّى إكمال المعلّم بفوائد مسلم**، (ط١)، (تحقيق: يحي إسماعيل)، دار الوفاء، المنصورة، ١٤١٩هـ/١٩٩٨مـ.

أبو عيد، العبد خليل، (١٩٨٧مـ). الاجتهاد الجماعي و أهميّته في العصر الحديث، **دراسات**، ١٤(١٠)، ص ٢٠٩-٢٣٥.

العيني، بدر الدّين أبي محمّد محمود بن أحمد (ت٨٥٥هـ). **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**، (ط١)، (٢٥م)، (ضبطه وصحّحه: عبد الله محمود محمّد عمر)، دار الكتب العلميّة، بيروت، منشورات محمّد علي بيضون، ١٤٢١هـ/٢٠٠١مـ.

غاوجي، وهبي سليمان، (١٤٢٤هـ/٢٠٠٣مـ). **محاضرات في تاريخ الفقه الإسلامي**، (ط١)، بيروت: دار البشائر الإسلامية.

الغزالي، محمّد. (١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣مـ). الاجتهاد الجماعي في العصر الحاضر، **الُملتقى السّابع عشر للفكر الإسلامي (الاجتهاد)**، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلاميّة، قسنطينة، الجزائر، في الفترة ٠٨-١٥شوال١٤٠٣هـ/١٩-٢٦يوليو١٩٨٣مـ.

الغزالي، محمّد بن محمّد أبو حامد الطّوسي (٤٥٠هـ-٥٠٥هـ). **المستصفى**، (ط١)، (تحقيق: محمّد سليمان الأشقر)، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ١٩٩٧مـ.

ـــــــــــــ، إحياء علوم الدّين وبذيله كتاب المغني عن حمل الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار للعلاّمة زين الدّين أبي الفضل عبد الرّحيم بن الحسين العراقي (ت٨٠٦هـ)، (ط١)، (٤م)، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

غيانة، تستشجفسكا بوجينا، (١٤٠٠هـ/١٩٨٠م). **تاريخ التشريع الإسلامي –تاريخ الدّولة الإسلاميّة وتشريعاتها-**، (ط١)، بيروت: دار الآفاق الجديدة.

📖 فارح محمّد، عضو المجلس الإسلامي الأعلى بالجزائر، الجزائر العاصمة يوم ٢٥ أيلول (سبتمبر) ٢٠٠٦م، "اتّصال شخصي".

أبو فارس، محمّد عبد القادر، (١٤٠٦هـ/١٩٨٦م). **الشّورى وقضايا الاجتهاد الجماعي**، (ط١)، الأردن: مكتبة المنار.

الفاسي، علاّل، (١٩٩٣م). **مقاصد الشّريعة الإسلاميّة ومكارمها**، (ط٥)، دار الغرب الإسلامي.

📖 ابن فرحون، برهان الدّين إبراهيم بن علي بن أبي القاسم بن محمّد المالكي المدني (٧١٩هـ-٧٩٩هـ). **تبصرة الحكّام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام**، (د.ط)، (تقديم: محمّد عبد الرّحمن الشّاغول)، المكتبة الأزهريّة للتّراث، ٢٠٠٥م.

الفرفور، محمّد عبد اللّطيف، (١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م). الاجتهاد الجماعي ضرورة لحسم القضايا الفقهية المعاصرة، **مجلّة الاقتصاد الإسلامي**، ٢٤(٢٧٤)، ص ٧٦-٧٨.

فرغلي، محمّد محمود، (١٣٧١هـ/١٩٧١م). **حجيّة الإجماع وموقف العلماء منها**، (د.ط)، القاهرة: دار الكتاب الجامعي.

📖 فرّوخ، عمر، (١٤٠١هـ/١٩٨١م). **تجديد في المسلمين لا في الإسلام**، (ط١)، بيروت: دار الكتاب العربي.

📖 الفضلي، عبد الهادي، (١٤٢١هـ/٢٠٠٠م). **الاجتهاد دراسة فقهية لظاهرة الاجتهاد الشرعي**، (ط١)، بيروت: مركز الغدير للدّراسات الإسلامية.

فوزي، خليل، (٢٠٠٥/٠٣/٢٧م). الاجتهاد السّياسي: تقاطعات المدني والفقهي، **www.islamonline.com**

الفيروزآبادي، مجد الدّين محمّد بن يعقوب (ت٨١٧هـ). **القاموس المحيط**، (ط٦)، (تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسّسة الرّسالة بإشراف محمّد نعيم العرقسوسي)، مؤسّسة الرّسالة، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.

قادري، عبد الله بن أحمد، (١٤٠٦هـ/١٩٨٦م). **الشّورى**، (د.ط)، جدّة: دار المجتمع.

قاسم، يوسف محمود، (١٩٩٦م). حجيّة الاجتهاد الجماعي والحلول المقترحة عند تعدّد الاجتهادات في موضوع واحد، **الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي**، الجزء الثاني، جامعة الإمارات، كليّة الشّريعة والقانون، العين، الإمارات، في الفترة ١١-١٣شعبان ١٤١٧هـ/٢١-٢٣ديسمبر ١٩٩٦م، ص٩٠١-٩٢١.

القاضي، عمر مختار، (١٤١٤هـ/١٩٩٣م). **إحياء الاجتهاد في الثقافة الإسلاميّة**، (د.ط)، القاهرة: دار النّهضة العربيّة.

ــــــــــــ، (١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م)، الاجتهاد ضرورة للتقريب، التقريب .نت، (١)، تصدر عن المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب.

www.taghrib.org/oltaghrib/٠٠١/٠٣/٠٧.htm

القحطاني، مسفر بن علي بن محمّد، (١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م). **منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية المعاصرة دراسة تأصيلية تطبيقية**، (ط١)، جدّة: دار الأندلس الخضراء ، بيروت: دار ابن حزم.

ابن قدامة، عبد الله بن أحمد المقدسي أبو محمّد (٥٤١هـ-٦٢٠هـ). **المغني**، (ط١)، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٥هـ.

القرافي، شهاب الدّين أحمد بن إدريس (ت٦٨٤هـ-١٢٨٥م). **الذّخيرة**، (ط١)، (تحقيق: محمّد بوخبزة)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٤م.

ــــــــــــ، **كتاب الفروق أنواء البروق في أنوار الفروق**، (ط١)، (٤م)، (تحقيق: مركز الدّراسات الفقهيّة والاقتصاديّة –محمّد أحمد سرّاج وعلي جمعة محمّد)، دار السّلام، القاهرة، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م.

القرضاوي، يوسف، (١٤١٢هـ/١٩٩٢م). **أولويّات الحركة الإسلاميّة القادمة**، (ط٤)، القاهرة: مكتبة وهبة.

ــــــــــــ، (١٤٢٠هـ/١٩٩٩م). **الاجتهاد في الشّريعة الإسلاميّة مع نظرات تحليليّة في الاجتهاد المعاصر**، (ط٣)، الكويت: دار القلم.

ــــــــــــ، (١٤٠٦هـ/١٩٨٦م). **الفقه الإسلامي بين الأصالة والتّجديد**، (ط١)، القاهرة: دار الصّحوة.

ـــــــــــــ، القرضاوي، يوسف، (١٤١٢هـ/١٩٩١م). **نحو وحدة فكريّة للعاملين للإسلام**، (ط١)، القاهرة: مكتبة وهبة.

📖 ـــــــــــــ، (١٤٢٢هـ/٢٠٠١م). **من أجل صحوة راشدة تجدّد الدّين وتنهض بالدّنيا**، (ط١)، بيروت: مؤسّسة الرّسالة.

ـــــــــــــ، (د.ت). **شريعة الإسلام صالحة للتّطبيق في كلّ زمان ومكان**، (د.ط)، القاهرة: دار الصّحوة.

ـــــــــــــ، (١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م). الوحدة السّياسيّة والاقتصاديّة سبيلنا إلى التقدّم والنّهضة، **مجلّة الاقتصاد الإسلامي**، (٢٧٨)، ٢٧٠-٢٧٢.

القرطبي، محمّد بن أحمد بن أبي بكر بن فرج أبو عبد الله (ت٦٧١هـ). **الجامع لأحكام القرآن**، (ط٢)، (٢٠م)، (تحقيق: أحمد عبد العليم البردوي)، دار الشّعب، القاهرة، ١٣٧٢هـ.

القزويني، محمد بن يزيد أبو عبد الله (٢٠٧هـ ـ ٢٧٥ هـ). **سنن ابن ماجه**، (د. ط)، (٢م)، (تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي)، دار الفكر، (د. ت).

📖 القضاعي، محمّد بن سلامة بن جعفر أبو عبد الله، (ت ٤٥٤هـ). **مسند الشّهاب**، (ط٢)، (٢م)، (تحقيق: حمدي بن عبد الحميد السّلفي)، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م.

ابن القيّم، شمس الدّين الجوزيّة (ت٧٥١هـ). **إغاثة اللّهفان في مصايد الشّيطان**، (ط١)، (٢م)، (تحقيق: علي بن حسن بن علي بن عبد الحميد الحلبي الأثري)، دار ابن الجوزي، ١٤٢٤هـ.

ـــــــــــــ، **إعلام الموقّعين عن ربّ العالمين**، (د.ط)، (٤م)، (تعليق طه عبد الرؤوف سعد)، دار الجيل، بيروت، (د.ت).

ـــــــــــــ، أبو عبد الله محمّد بن أبو بكر أيوب الزرعي، **زاد المعاد في هدي خير العباد**، (ط١٤)، (٥م)، (تحقيق: شعيب الأرناؤوط، عبد القادر الأرناؤوط)، مؤسسة الرّسالة، بيروت، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، ١٤٠٧ه/ ١٩٨٦م.

ابن كثير، عماد الدّين أبي الفداء إسماعيل الدّمشقي (ت٧٧٤هـ). **تفسير القرآن العظيم**، (ط١)، (تحقيق: مصطفى السيّد محمّد، ومحمّد السيّد رشاد، ومحمّد فضل العجماوي، وعلي احمد عبد الباقي، وحسن عبّاس قطب)، مؤسّسة قرطبة، الجيزة، مكتبة أولاد الشّيخ للتراث، الجيزة، الفاروق الحديثة للطّباعة، القاهرة، ١٤٢١هـ/٢٠٠م.

كفتارو، أحمد، (١٤١٧هـ/١٩٩٧م). من آثار التقريب بين المذاهب الفقهية على المُجتمع والثقافة والاقتصاد والسياسة، **التقريب بين المذاهب الإسلامية**، (د.ط)، إيسيسكو: منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة.

📖 كمال الدّين إمام، محمّد، (١٩٩٧م). **في منهجية التّقنين-دراسة تحليلية في علم الشّرائع وعلم أصول الفقه-**، (د.ط)، الإسكندريّة: دار المطبوعات الجامعيّة.

ـــــــــــــ، (١٤١٧هـ / ١٩٩٧م). إعداد الممارسين للاجتهاد الجماعي. **المسلم المعاصر.** (٨٣)، السّنة ٢١، ص٨٥-١١٤.

الكوثري، محمّد زاهد، (د.ت). **حسن التّقاضي في سيرة الإمام أبي يوسف القاضي وصفحة من طبقات الفقهاء**، (د.ط)، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث.

اللّكنوي، عبد العليّ محمّد بن نظام الدّين محمّد السّهالوي الأنصاري (ت١٢٢٥هـ). **فواتح الرّحموت بشرح مسلّم الثبوت للإمام القاضي محبّ اللّه بن عبد الشّكور البهاري (ت١١١٩هـ)**، (ط١)، (٢م)، (ضبط وتصحيح: عبد الله محمود عمر)، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م، منشورات محمّد علي بيضون.

أبو ليل، محمّد أحمد، (١٩٩٦م)، الاجتهاد الجماعي ضرورته وحجيّته، **الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي**، الجزء الثاني، جامعة الإمارات، كليّة الشريعة والقانون، العين، الإمارات، في الفترة ١١-١٣شعبان ١٤١٧هـ/٢١-٢٣ديسمبر ١٩٩٦م، ص٩٣٧-٩٩٧.

المباركفوري، صفيّ الرّحمن، (١٤١٢هـ/١٩٩٢م). **الرّحيق المختوم-بحث في السّيرة النّبويّة على صاحبها أفضل الصّلاة والتّسليم-**، (د.ط)، القاهرة: دار الحديث.

متولّي، عبد الحميد، (١٩٧٤م). **مبادئ نظام الحكم في الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الدّستوريّة الحديثة**، (ط٢)، الإسكندريّة: منشأة المعارف.

المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث: **www.e-cfr.org**

📖 مجلس الفتوى للهيئة الدّينيّة للمسجد الكبير بغرداية، (١٤٢٢هـ/٢٠٠١م). **ملامح عن مسيرة الفتوى بوادي ميزاب بين الماضي والحاضر**، (د.ط)، غرداية: مؤسّسة الشّيخ عمّي سعيد.

مجمع الفقه الإسلامي التّابع لمنظمّة العالم الإسلامي، (١٤٠٧هـ، ١٩٨٦م). **مجلة مجمع الفقه الإسلامي**، (٠١).

مجمع الفقه الإسلامي التّابع لُمنظّمة المؤتمر الإسلامي بجدّة:

www.fiqhacademy.org.sa
مجمع فقهاء الشّريعة بأمريكا: **www.AMJAonline.org**

المحاميد، شويش هزاع علي، (٢٠٠٠مـ). **مسيرة الفقه الإسلامي المعاصر وملامحه —دراسة وثائقية تحليليّة-**. رسالة دكتوراه غير منشورة، الجامعة الأردنيّة، عمّان، الأردن.

محمّد مهدي، شمس الدّين، (١٤١٩هـ/١٩٩٨مـ). **الاجتهاد و التقليد -بحث فقهي استدلالي-**، (ط١)، بيروت: المؤسسة الدولية.

مدكور، محمّد سلام، (١٣٩٣هـ/١٩٧٣مـ). **مناهج الاجتهاد في الإسلام في الأحكام الفقهيّة والأحكام العقائديّة**، (ط١)، الكويت: جامعة الكويت.

المراغي، محمّد مصطفى، (١٤١٧هـ). **الاجتهاد**، (د.ط)، القاهرة: الأزهر.

المرسوم الرئاسي رقم ٩٨- ٣٣ مؤرخ في ٢٦ رمضان عام ١٤١٨هـ /٢٤ يناير سنة ١٩٩٨مـ، المتعلّق بالمجلس الإسلامي الأعلى، **الجريدة الرّسمية للجمهورية الجزائرية**، العدد ٤، ٣٠ رمضان ١٤١٨هـ.

المرعشلي، محمّد عبد الرحمن، (١٤٢٤هـ/٢٠٠٣مـ). **اختلاف الاجتهاد وتغيره وأثر ذلك في الفتيا**، (ط١)، بيروت: مجد المؤسسة الجامعية.

المُسلم، عبد الله، (١٤١٨هـ/١٩٩٧مـ). عوامل النّجاح في العمل المُؤسّسي، **مجلّة البيان**، (١١٨)، السّنة ١٢، ص ١٨-١٩.

المقرّي، أحمد بن محمّد بن علي الفيّومي (ت٧٧٠هـ). **كتاب المصباح المنير في غريب الشّرح الكبير للرّافعي**، (ط٤)، المطبعة الأميريّة، وزارة المعارف العموميّة، القاهرة، ١٩٢١مـ.

المناوي، محمّد عبد الرّؤوف، **فيض القدير شرح الجامع الصّغير من أحاديث البشير النّذير**، (ط١)، (٦م)، (ضبط وتصحيح: أحمد عبد السّلام)، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤١٥هـ/١٩٩٤مـ.

المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، (١٤٢٥هـ/٢٠٠٤مـ). التّقريب بين المذاهب الإسلاميّة، إيسيسكو: منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة،
http://www.isesco.org.ma/pub/arabic/StratTakrib/P٥.htm

ـــــــــ، **كتاب استراتيجيّة التقريب بين المذاهب**.
www.isesco.org.ma/pub/arabic/strattakrib/po.htm

ابن منظور (٦٣٠هـ-٧١١هـ). **لسان العرب**، (ط٢)، (تنسيق وتعليق: مكتب تحقيق التراث)، دار إحياء التراث العربي، مؤسّسة التّاريخ العربي، بيروت، ١٤١٣هـ/١٩٩٣مـ.

موافي، أحمد، (١٤١٨هـ/١٩٩٧مـ). **الضّرر في الفقه الإسلامي**، (ط١)، الخُبر: دار ابن عفّان.

المومن، علي، (١٤٢١هـ/٢٠٠٠مـ). **الإسلام والتّجديد**، (ط١)، بيروت: دار الرّوضة.

ميغا، عبد الله إدريس (١٩٩٦مـ)، مجمع الفقه الإسلامي الدّولي بجدّة نموذج للاجتهاد الجماعيّ، **الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي**، الجزء الأوّل، جامعة الإمارات، كليّة الشّريعة والقانون، العين، الإمارات، في الفترة ١١-١٣شعبان١٤١٧هـ/٢١-٢٣ديسمبر١٩٩٦مـ، ص ٢٥١-٢٩٦.

الميلاد، زكيّ، (٢٠٠٤مـ). **من التراث إلى الاجتهاد –الفكر الإسلامي وقضايا الإصلاح والتجديد-**، (ط١)، الدّار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

النّبهان، محمّد فاروق، (١٩٨٩مـ). منهج التجديد في الفكر الإسلامي في: (مؤسّسة الملك عبد العزيز آل سعود)، **تجديد الفكر الإسلامي**، (ط١)، (٤٩-٦١)، المركز الثقافي العربي.

ـــــــــــ، (١٩٨١مـ). **المدخل للتشريع الإسلامي –نشأته، أدواره التاريخية، مستقبله-**، (ط٢)، الكويت: وكالة المطبوعات، بيروت: دار القلم.

النجّار، عبد المجيد، (د.ت). **في فقه التديّن فهما وتنزيلا**، (ط١)، قطر: رئاسة المحاكم الشّرعية والشؤون الدّينيّة.

النجّار، عبد الوهّاب، (١٣٤٨هـ). **تاريخ الإسلام -الخلفاء الرّاشدون-**، (د.ط)، القاهرة: المطبعة السّلفيّة ومكتبتها.

ابن نجيم، زين الدّين بن إبراهيم بن محمّد الحنفي (ت٩٧٠هـ). **فتح الغفار بشرح المنار المعروف بمشكاة الأنوار في أصول المنار وعليه بعض حواشي الشيخ عبد الرّحمن البحراوي الحنفي المصري (ت١٣٢٢هـ)**، (ط١)، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١مـ، منشورات محمّد علي بيضون.

ندوة الاجتهاد الجماعي بالعين (١٤١٧هـ/١٩٩٧مـ). دعم مؤسّسات الاجتهاد الجماعي، **مجلة الاقتصاد الإسلامي**، ١٦(١٩٠)، ص ٠٩-١١.

النّدوي، علي أحمد، (١٤٢٠هـ/٢٠٠٠مـ). **القواعد الفقهية –مفهومها، نشأتها، تطوّرها، دراسة مؤلّفاتها، أدلّتها، مهمّتها، تطبيقاتها-**، (ط٥)، دمشق: دار القلم.

النّسفي. **تفسير النّسفي**، (د.ط)، (٤م)، (د.ت).

النّشرتي، حمزة وفرغلي، عبد الحفيظ، ومصطفى، عبد الحميد، (د.ت)، **خامس الخلفاء الرّاشدين عمر بن عبد العزيز**، (د.ط)، (د. دار النشر).

نصّار، ناصيف، (١٩٨٠م). **مفهوم الأمّة بين الدّين والتّاريخ -دراسة في مدلول الأمّة في التراث الإسلامي العربي والإسلامي-**، (ط٢)، بيروت: دار الطّليعة.

النّعيمي، فاضل شاكر، (١٩٦٩م). **نظريّة الظّروف الطّارئة بين الشريعة والقانون**، (د.ط)، بغداد: مطبعة دار الجاحظ بمساعدة جامعة بغداد.

النّمر، عبد المُنعم، (١٩٨٧م). **الاجتهاد**، القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب.

النّورسي، بديع الزّمان، صيقل الإسلام -السّانحات-

www.resailinnur.com/١٠htm/٣٥٢.htm

هرجة، مصطفى مهدي، (١٩٨٩م). **التعليق على قانون الطّوارئ في ضوء الفقه والقضاء**، (د.ط)، القاهرة: دار الثّقافة.

ابن هشام، عبد الملك بن أيّوب الحميري المعافري أبو محمّد (ت٢١٣هـ). **السّيرة النّبويّة**، (ط١)، (٦م)، (تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد)، دار الجيل، بيروت، ١٤١١هـ.

ابن همام، أبو بكر عبد الرزّاق الصّنعاني (١٢٦هـ-٢١١هـ). **مصنّف عبد الرزّاق**، (ط٢)، (تحقيق: حبيب الرّحمن الأعظمي)، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٣هـ.

الهمام وجماعة من علماء الهند الأعلام. **الفتاوى الهنديّة المعروفة بالفتاوى العالمكيريّة في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النّعمان**، (ط١)، (٦م)، (ضبط وتصحيح: عبد اللّطيف حسن عبد الرّحمن)، دار الكتب العلميّة، بيروت، منشورات محمّد علي بيضون، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.

الهيثمي، نور الدّين عليّ بن أبي بكر بن سليمان المصري (ت٨٠٧هـ). **مجمع الزّوائد ومنبع الفوائد**، (ط١)، (تحقيق: محمّد عبد القادر أحمد عطا)، دار الكتب العلميّة، بيروت، منشورات محمّد علي بيضون، ١٤٢٣هـ/٢٠٠١م.

واعظ زاده، محمّد الخراساني، (١٤١٨هـ/١٩٩٧م). **نداء الوحدة والتقريب بين المسلمين ومذاهبهم**، (د.ط)، طهران: رابطة الثقافة والعلاقات الإسلاميّة.

وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، (١٣٩٣هـ/١٩٧٣م). **معجم الفقه الحنبلي-مستخلص من كتاب المغني لابن قدامة-**، (د.ط)، الكويت.

ــــــــــــ، (١٤١٢هـ/١٩٩٢م). **الموسوعة الفقهيّة الكويتيّة**، (ط٢)، الكويت.

ولد محمّد سالم بن الشّيخ، محمّد الأمين، (١٤٢٤هـ/٢٠٠٣مـ). **الاجتهاد بين مسوّغات الانقطاع وضوابط الاستمرار**، (ط١)، دبي: دار البحوث الإسلاميّة وإحياء التراث، سلسلة الدّراسات الأصوليّة.

ياسين، محمّد نعيم، أستاذ دكتور في الشّريعة الإسلاميّة بالجامعة الأردنيّة "اتّصال شخصي".

يحي، أحمد إسماعيل، (١٤٢٣هـ/٢٠٠٢مـ). **الإسلام بين الواقع والتحدّيات والمستقبل**، (ط١)، القاهرة: مكتبة الدّار العربيّة للكتاب.

أبو يعلى، أحمد بن علي بن المثنّى الموصلي التّميمي (٢١٠هـ-٣٠٧هـ). **مسند أبي يعلى**، (ط١)، (١٣م)، (تحقيق: حسين سليم أحد)، دار المأمون للتراث، دمشق، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤مـ.

ابن يوسف، محمّد بن عبد الباقي (ت١١٢٢هـ). **شرح الزّرقاني**، (ط١)، (٤م)، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤١١هـ.

أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم (١١٣هـ-١٨٢هـ). **كتاب الخراج**، (ط١)، (تحقيق: إحسان عبّاس)، دار الشّروق، بيروت، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥مـ.

ISSUINIG A LEGAL OPINION ON COLLECTIVE BASISE AND ITS EFFECT ON ISLAMIC JURISPRUDENCE

By
ABDALLAH BABOUHOUN

SUPERVISOR
Dr. AL-ABD KHALIL

ABSTRACT

The main sabject of this study is about the legal opinion collective basise and its effect on (ISLAMIC FIKEH).

The study identifies the concept and the history of the legal opinion from the beginning of Islamic era to the present era, when the legal opinion starts to appear, and it starts to take it is form by establishing constitutions of fikeh and fatwa's council.

The study has another theme that is to explain the power of this kind of legal opinion on collective basis by distinguishing between the agreement of professors and the role of ruler of making this legal opinion on collective obligatory.

The study relates the role of the legal opinion on collective basise that grows the civilizations of the nations to the miserable situation of the nation.

The study explains many issues such as:

- **A. The role of the legal opinion on collective basis's institutions that brings up the nation. You may see the details through sections two and three of the study.**
- **B. The legal opinion on collective basise has to take three forms: international, local, and territorial.**
- **C. The mechanism of the legal opinion on collective basise on current era.**
- **D. The study identifies the condition of the one who practices the legal opinion on collective basise.**
- **E. The study relieves some of challenges that the institutions of legal opinion on collective basise has faced during it is attempts to achieve it is goal.**
- **F. The study shows some of factors and brings up (Islamic fikeh), at the last section of the study.**